



# Yo, Calvino

Denis Crouzet



*Ariel*

Alcalá Zamora

Batallas de la Biblia

Cánovas del Castillo

China en el siglo XX

Don Sebastián, rey de Portugal

Enrique VIII

Francis Drake: el pirata de la reina

Gandhi

Historia de los Berberiscos

Pablo Iglesias

Jovellanos

K-bits, ¿ordenadores con emociones?

Luis XV

Manchúes: fundadores del imperio Qing

Napoleón y María Luisa

Historia de los espaÑoles

Omaha Beach. Normandía: día D

Papa Luna

¿Quién fue Cisneros?

Richelieu

Siddhatta Gotama, Buda

Triunfo de Wellington: Salamanca 1812

Última Emperatriz: Eugenia de Montijo

¡Vencidos! Las Guerras de Granada

IWo Jima: el infierno de la Guerra del Pacífico

XIX-XX Gloria y crisis en el cambio de siglo

Yo, Calvino


La iZquierda



s. Planeta

3.660

19.9.01



Digitized by the Internet Archive  
in 2022 with funding from  
Kahle/Austin Foundation







**CALVINO**

CALVINO

EDITORIAL ADEL  
BARCELONA



**DENIS CROUZET**

# **CALVINO**

**EDITORIAL ARIEL**  
**BARCELONA**



Diseño cubierta: Joan Batallé

Título original: *Jean Calvin*

Traducción: Ignacio Hierro

© Librairie Arthème Fayard, 2000

1.ª edición: septiembre 2001

Derechos exclusivos de edición en español  
reservados para todo el mundo y propiedad de la traducción:

© 2001: Editorial Ariel, S. A.

Provença, 260 - 08008 Barcelona

ISBN: 84-344-6640-6

Depósito legal: B. 33.034 - 2001

Impreso en España

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño  
de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida  
en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico,  
químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia,  
sin permiso previo del editor.

## ADVERTENCIA

El autor de este libro no ha tenido como objetivo escribir una biografía exhaustiva de Calvino, ni desde el punto de vista histórico ni desde el teológico. Bajo la forma mesurada de un ensayo apoyado en una bibliografía actualizada, ha querido sencillamente proponer una visión posible de la vida del reformador: una visión no confesional, esperando reconstruirla a partir del «estudio sereno de las sacudidas» del siglo XVI, a las que, en 1977, Denis Richet ha bautizado como sus promesas; una visión que se desarrolla en forma de simulación introspectiva. Con el fin de evitar cualquier clase de malentendido o de extrapolación, debe precisarse que el autor es religiosamente indiferente.

Vaya mi gratitud a Babette y a Guillemette por su paciencia y comprensión.



## AUSENCIAS

Parece como si Juan Calvino hubiera hecho todo lo posible porque se contemple su figura provista de un escudo situado entre su persona interior y la imperiosa experiencia de fe, que una llamada divina le exigía llevar a cabo por medio de un trabajo entregado, de un discurso siempre activo y potente, para conocimiento de los hombres que vivían en su entorno. Esta voluntad de anonimato podría participar de la profunda lógica teocéntrica de su creencia, y, por tanto, no sería necesario romper, desde una perspectiva anacrónica, la malla en que se guardan sus secretos más recónditos. Por sí misma, una biografía de Calvino sería algo casi absurdo o imposible de realizar en el seno de un imaginario dominado por la soberanía absoluta de Dios, por el reencuentro de la persona creyente con la grandeza inconmensurable de un Dios insondable en los secretos de su bondad. Siguiendo al pie de la letra la literalidad del discurso calviniano, ser a todos los efectos de Dios significa estar ausente de uno mismo, separado del hombre viejo que ha reinado en uno, como si se estuviera deseando aceptar la muerte de manera definitiva. Y estar ausente de uno mismo no quiere decir en absoluto dejar de mostrarse o evitar la filtración de su historia personal, como tampoco significa dejar pasar por alto aquello que pueda ofender a la majestad divina. Por tanto, ser a todos los efectos de Dios no es otra cosa que ser el actor de una puesta en escena del apartamento de uno mismo, como un centinela de Dios situado en algún lugar del gran teatro del mundo. Se trata de un juicio que alcanza incluso al campo figurativo: el grado de fiabilidad de los diferentes retratos pintados o grabados de Calvino no deja de ser, en ocasiones, muy cuestionable, lo que contribuye a hacer aún más densa la zona de sombra del hombre que se consagró con todas sus fuerzas a la obra de la reforma.

Sería incluso posible llegar a afirmar, como han indicado algunos analistas, que los apuntes biográficos dejados por el reformador

en su borrosa cronología, en lugar de servir de guía, acaban consiguiendo desorientar al historiador por su constante escasez. Las referencias sueltas a su vida, que Calvino ha ido relatando en los márgenes de textos evocadores, como en los *Comentarios al Libro de los Salmos* o en la *Carta a Sadolet*, o aquellas otras que sus allegados (como Théodore de Bèze y Nicolas Colladon), se dedicaron a recoger minuciosamente poco después de su muerte, deberían interpretarse no tanto como los momentos fundamentales de una existencia real, sino como expresiones de una retórica dirigida a mostrar la posible y necesaria universalidad de la relación de unión que mantienen el hombre de fe y Dios.

Y nada de sorprendente tiene el hecho de que sea precisamente Nicolas Colladon quien se haya interesado durante tanto tiempo por refutar las acusaciones arrojadas por los adversarios de la reforma ginebrina y que atacaban a Calvino tildándole de comportarse como un ser henchido de deseos mundanos, replegado egocéntricamente sobre sí mismo, consagrado por entero a la satisfacción de sus apetitos carnales. En el marco restrictivo que suponía el uso de la negación de un discurso renaciente, que gustaba de utilizar el registro negativo de las pasiones para descalificar al adversario, su objetivo consistió en mantener a la persona del reformador dentro de los límites de una muerte de sí mismo que este último consideraba como inherente a él. Desde esa perspectiva justificadora, se representa a Calvino como un hombre humilde que nunca deseó «gobernar». Ni ambicioso ni tampoco avaro, nunca vivió para sí mismo; el dinero no contaba para él. En contra de lo avanzado por sus detractores que hablan de manera desconsiderada de su condición de «mujeriego», vivió siempre castamente, tanto durante el matrimonio como en los dieciséis años que siguieron a la muerte de su esposa. En suma, era casi un ser desprovisto de pasiones, que cultivaba la moderación en todas las cosas y en todo momento; se caracterizaba por una «mediocridad digna de alabanza»: comía poco, dormía aún menos, pero vivía «olvidándose de sí mismo para servir a Dios y al prójimo en su cargo y por su vocación».

Desde esta óptica, su propia persona no estaba interesada en Calvino, pues le era como alguien indiferente y ausente. Y si (según las propias afirmaciones de este historiador biógrafo), Nicolas Colladon se decidió a trazar los jalones de su historia, al margen de la pena que le embargaba por la muerte de un hombre cuya vida se había dedicado por entero a acrecentar la gloria de Dios, fue, a un tiempo, para oponerse a los falsos rumores y a otras calumnias que se hallaban en circulación, para dotar de respuestas a los fieles fren-



te a esas habladurías y, por encima de todo, para evocar indirectamente «la memoria de su doctrina», para que se la comprendiera mejor en función de ese desprecio de sí mismo. De hecho (y Nicolas Colladon lo decía abiertamente), la biografía sucinta que proponía constituía la narración de una vida ofrecida a Dios, una narración erigida en testimonio y certificación de la infinita misericordia de Dios que, en momentos providenciales, había llamado a Calvino para que edificase al pueblo de Ginebra.

La cronología de la historia calviniana, desarrollada también poco después de la muerte del reformador, poseía un actor único tras el cual quedaba eclipsado el «personaje» de Calvino: Dios. De esa manera, fueron estableciéndose o haciéndose más densas las bases de una representación mítica del reformador como personalidad glacial e insensible, fría y lejana, enigmática y mecánica.

El «yo», en los momentos en los que la retórica calviniana lo hace surgir de la vida del propio Calvino, no se referirá por tanto al sujeto parlante, sino que participará de un procedimiento que exalta una lógica enteramente aceptada y asumida con el único fin de servir a Dios: una «unión sagrada mediante la que nosotros gozamos de Él». Aun cuando el «yo» intervenga de manera puntual, toda la fuerza, toda la potencia de la enunciación calviniana, estará orientada a expresar la negación de sí mismo, negación de sí en beneficio de la afirmación exclusivista de la grandeza de la voluntad divina. El «yo» no será más que un instrumento de la majestad divina. No existiría ni se debilitaría si no es para quedar ensombrecido o para vaciarse en el verbo imperativo de Dios.

Es en el prefacio que redactará tardíamente para los *Comentarios al Libro de los Salmos* donde Calvino recuerda su conversión. Pero este acontecimiento debe contemplarse más en un sentido «teológico» que introspectivo. Alexandre Ganoczy ha distinguido ante todo un discurso obligado que, a la manera de los profetas del Antiguo Testamento, se dedicaría a exaltar la gracia de Dios, una gracia que se alcanzaría por encima de la mezcla de flaqueza, resistencia y ceguera, características del hombre antes de verse llamado a convertirse en testimonio del Señor sobre la tierra. Incluso en lo referente a sus acontecimientos más decisivos, el relato biográfico habría sido concebido desde el ángulo de una autosubversión de su objeto aparente, es decir, de lo ocurrido a la persona creyente que era Calvino. En efecto, habría tenido la función primera de edificar al lector basándose en un despliegue cronológico de anécdotas personales que parafraseaban las Escrituras, «en particular los libros proféticos, donde el pasado, el presente y el futuro se condensan y

se compenetrar, hasta alcanzar en ocasiones su extremo, con la finalidad de proporcionarle al correspondiente acontecimiento una reafirmación teológica».

Desde esta perspectiva diseñada por su propio discurso y por los relatos biográficos de sus allegados, Calvino debería entonces dejarse aprehender como el ser aparentemente casi ausente del pensamiento calviniano. La historia individual, fragmentada en breves instantáneas, en el centro de las cuales se encuentra la conversión, no tendría otro estatuto que el de la ilustración o la enseñanza de la incapacidad demostrada por Calvino para continuar insensible ante lo que acabó por considerar como una llamada magistral de Dios. Esta llamada la enuncia, en efecto, como la justicia soberana de un Dios que no ama la iniquidad de una humanidad henchida de «odio» hacia sí mismo, pero que no desea perder y abandonar aquello que «es Suyo»: un hombre del que es Creador, al que ha dado vida. En este universo de representaciones, el pasado se identifica con el cenagal, con la suciedad, con un «lodazal» inmundo e infecto, con una «manera de vivir» que Calvino considera necesario condenar con «lágrimas y gemidos».

En el imaginario de distanciaci3n que parece ser el de Calvino, da la impresi3n de que la vida no est1 ya orientada por la finalidad que le proporcionaba la doctrina tradicional de la salvaci3n. Deja de funcionar en el marco de la imagen de un barco pilotado por el alma del hombre en medio de las tempestades, y que se esfuerza por ganar la calma del puerto de la salvaci3n. En consecuencia, no puede articular una autobiograf1a, es decir, el relato de una historia que el hombre habr1a construido deliberadamente con el fin de inscribirse en el proyecto divino, desde el momento en que ese hombre no existe como tal, puesto que no debe pensarse, saberse, ni realizarse por el ejercicio de su propia voluntad. Incluso aunque se compare la vida a un «peregrinaje», a un movimiento dirigido hacia un fin dif1cil de alcanzar en medio de una terrible tempestad, esa vida ve modificada su direcci3n cuando ya no tiene otro sentido que la gloria de Dios, cuando no puede ser m1s que el hecho de Dios, quien toma precisamente su vida como una sustituci3n del ser. No le corresponde al hombre decirla o escribirla puesto que no le pertenece. El movimiento de la historia individual, lejos de representarse ya en adelante como un desplazamiento horizontal hacia la salvaci3n, de la criatura formada por Dios a su imagen, se la figura como un movimiento vertical con el que Dios derrama su santidad sobre el hombre, convertido as1 en recept1culo de su justicia en una «uni3n sagrada».

De hecho, Calvino utiliza a menudo el recurso a la imprenta o al grabado para describir el itinerario de la persona creyente que él mismo es y en la que cualquier cristiano puede ser llevado a convertirse. Por tanto, su memoria es un olvido dispuesto a propósito de sí mismo, es una memoria sin memoria. No debe ser más que «impresa» o «grabada» por la bondad y por la gracia de Dios. Calvino utiliza también la imagen del «encierro» del hombre, replegado o encerrado en su historia, una situación que sólo Cristo, en tanto que mediador, posee el poder de deshacer. El reformador compara este encierro a «un sepulcro», del que la palabra de Dios saca al hombre en lo que es una vivificación «en la propia muerte». De ahí la imagen de la apariencia que habría querido dar Calvino de sí mismo, llena de frialdad, de insensibilidad, de impenetrabilidad, un Calvino enunciando imperturbable la verdad de la doctrina, repitiéndola de manera incesante, un Calvino de lo inconciliable y de lo irreconciliable, en tensión por la fuerza misma de su vocación, dedicado de forma inexorable a su combate puesto que creía participar en el teatro de la voluntad divina.

Bajar hasta el Calvino anterior a la conversión para tratar, a continuación, de comprender al reformador trabajando en Ginebra y dedicando todas sus fuerzas a la edificación de «la Iglesia de Dios», sería como volver a examinar, retrospectivamente, el periodo de un aborrecimiento, siempre consciente de sí mismo, siempre centro y fin del discurso, pero nunca verdaderamente narrado: «Si yo quisiera ahora relatar los diversos combates para los que el Señor me ha ejercitado desde hace ya tanto tiempo, y de las pruebas con las que me ha examinado, todo ello constituiría una larga historia.»

Precisamente, Calvino no ha relatado esa historia de forma directa. Parece como si no pudiera o no debiera contarse, ni siquiera en el instante o los instantes del vuelco decisivo que supone la conversión. Como tampoco parece que se pueda o se deba relatar su vida en los años ginebrinos, cuando el combate por la verdad se convierte en una lucha del día a día y exige una dedicación exclusiva al «trabajo» de glorificación de Dios. Efectivamente, Calvino se esfuerza en no hablar por sí mismo. Cuando se expresa desde el púlpito es el portavoz de Dios. Cuando se dirige al magistrado, lo hace en nombre de la congregación de pastores y de la doctrina del Evangelio. Cuando escribe a los corresponsales en el extranjero, es en tanto que testigos del Evangelio. Cuando redacta libelos o tratados, es como enseñante de la verdad que Dios le ha enseñado. En todas las decisiones que se ve obligado a adoptar, no se contempla como Calvino, como un individuo que tiene una historia personal, sino

como una simple herramienta de la gloria de Dios, como un instrumento de Dios que exhorta a los hombres a la obediencia y a la fe, como una «boca» de Dios.

Sin embargo, no hay que detenerse ahí. ¿No es posible deducir también de esta instrumentalización plenamente asumida, la existencia de un Calvino que se ha apropiado de la conciencia de ser un actor de Dios, de un Calvino impregnado por una conciencia trágica sin duda sublimada, pero inclinándose a convertirse en el director de escena de una vida que no pertenece a sí misma? En un libro excelente, William J. Bouwsma ha demostrado que el reformador utilizaba el vocabulario del mundo del teatro para describir escenas de su propia vida o de la de sus contemporáneos, tanto de amigos como de enemigos. Para él, la vida era como un papel que se debía interpretar auténticamente, con sinceridad y espontaneísmo, en el teatro que ofrecía la conciencia; y en esas condiciones, al hombre hipócrita se le aborrecía como al actor que no interpretaba bien su papel, que simulaba amar a Dios. En consecuencia, es preciso buscar la historia de Calvino allí donde parecería que no debiera encontrarse.

Desde esta perspectiva desnuda de todo, la biografía de Calvino se revela como lo contrario de lo que da a entender. Se muestra atravesada por una exuberancia subjetiva; no se trata ya de algo sombrío o umbrío, sino coloreado e iluminado. De manera paralela o sucesiva, ha vivido multiplicidad de vidas que cristalizan en la conciencia humilde de ser y de poder ser (según escribe el propio reformador a la duquesa Renata de Ferrara en una larga misiva de 1541), un «fuerte inútil servidor de la Iglesia». Por añadidura, su biblicismo ha llevado a Calvino a mimetizarse con grandes figuras bíblicas, como Moisés, Job, David, Josué, Pablo..., quienes le proporcionaron un registro de palabras y de hechos, de penitencias y de admoniciones adaptable a cualquier circunstancia. Según propia confesión del reformador, ajustarse al papel de David se convirtió así, por una parte, en fuente de gran consuelo y, por otra, en un medio de legitimar su trabajo profético de reforma. Es necesario entender que de esa teatralidad se desprende un mecanismo de constante puesta en escena del que Calvino pensaba encubrir el «sentido ingenuo», y que buscaba reforzar la propia eficacia del mensaje, la doctrina del Evangelio. Contaba con una teatralidad de reformador que se comprende como un ser que actúa por el Verbo, como un actor que no tiene otra función que la de declamar un texto cuyo autor no es otro que Dios, y con una «vocación» que le permitirá comentar, interpretar y comprender a aquél mediante la apropiación.



ción de las palabras, las posturas, los usos y la propia práctica de quienes, en tiempos bíblicos, habían servido fielmente a Yavé.

En consecuencia, es preciso contemplar la biografía calviniana como un juego pragmático de historias paralelas, como una intriga que, sabiamente y en todo momento, se interpreta escriturariamente y en la cual la técnica de ocultación del yo disimula una potentísima presencia de ese yo. Es necesario imaginar que una parte de esa escenificación fue una puesta en escena engañosa, respondiendo a imperativos tácticos y racionales con los que Calvino trató de reforzar, para sí mismo y para los demás, el impacto de la misión que, como un fantasma liberador, sabía que había recibido de Dios. La insensibilidad y la frialdad calvinista participan de este arte de la composición. No son otra cosa que medios; los medios para el avance de la reforma deseada por Dios.

A partir de ahí, la historia de la propia vida de Calvino resurgió, de manera subrepticia y con toda fuerza, como la historia de un hombre que se siente profeta de Dios y que instrumentaliza todos los instantes de su vida para representar un papel de actor que trata de atraer a la humanidad hacia aquello que ha sido y es su propia experiencia. Un hombre de fe, pero un hombre de fe ilusionista, atento siempre a no salirse de una teatralidad que tiene por objetivo el cumplimiento de los designios divinos.

De ahí se sigue que Calvino, consciente o inconscientemente, hable en todo momento de su propia historia. Se revive sin cesar este recorrido mediante una dicción de lo que debe ser el amor y de lo que debe ser el odio, como si el suceso de la conversión hubiera autorizado por fin el discernimiento de una fractura esencial. El reformador se encuentra siempre en el centro de su propio discurso, en el que se adivina una sensibilidad exacerbada, seguro de que Dios se halla actuando en sus actos y sus palabras como había estado en otro tiempo al lado de Moisés, seguro de que su fuerza actúa en la seguridad de que la sostiene la mano de Dios, seguro de que todo lo que acaece en el mundo lo hace porque Dios, «obrero», «superintendente», lo ha querido, seguro además de que su combate repite el de los profetas bíblicos en que exige que la principal «actividad de los hijos de Dios» sea la de «pisotear sus pasiones» y humillarse. Pasar a formar parte de lo que Calvino denomina la «herencia de Dios» significa entrar en un juego extraordinariamente voluntario de nombramientos de lo que debe amarse y de lo que debe rechazarse u odiarse, desplegar una inmensa energía encaráda de manera obsesiva hacia una única finalidad: el «avance» del Evangelio.



Puede suponerse que la cuestión fundamental que dio sentido a la vida de Calvino y que actuó como hilo conductor de ella fue la que expuso a su audiencia ginebrina en un sermón sobre el cuarto capítulo del Deuteronomio. Era la cuestión que él mismo debía plantearse humildemente sin cesar y que deseaba que los habitantes de una ciudad elegida por la «pura bondad» de Dios se planteasen en todo momento. Dios «nos» ha señalado cuando «nos» ha «injertado» en el cuerpo de Jesucristo, en un amor gratuito que implica una comparación «de nosotros con los demás» y que debe suscitar una constante interrogación: «¿Por qué me cuento entre los elegidos? ¿Por qué Dios me ha elegido para sí?» Esta pregunta, precisaba Calvino, no debía quedar sin respuesta. Si Dios ha extendido sobre «nosotros» su «brazo poderoso» es por bondad, y esta conciencia de la bondad divina debe determinar una glorificación de Dios, un verdadero compromiso militante, un entregarse de uno mismo a Dios, a su servicio, mediante una palabra destinada a contar a los demás precisamente lo que a uno mismo le ha sucedido.

El hombre que ignora a Dios y su poderosa soberanía (y al que Calvino dedica de manera repetida en sus escritos o en sus sermones la acusación de corrupto e infiel), debe ser comprendido a la manera de la propia persona del Calvino de tiempos pasados. Lo mismo que también en Lutero, hay en él una necesidad interior de hacerse entrega de sí mismo a los demás, que se abre camino por la conciencia de que los demás son lo mismo que el ser con el que se ha podido romper gracias a la conversión. Esta necesidad, creada por el espíritu de Cristo depositado en uno mismo, constituye un ejercicio de caridad. Por la intermediación de un modo de expresión teatral, la experiencia única debe convertirse entonces en experiencia colectiva. Se enseña, debe darse a conocer. Cuando utiliza el «yo» o el «nosotros», Calvino se refiere de manera obsesiva y didáctica a sí mismo, vuelve a trazar los contornos de su pasado, precisamente cuando estigmatiza el vagabundeo errante de quienes creen en su propia justicia; se está representando a sí mismo cuando se consagra a proponer una vida cristiana nueva o cuando anuncia que el mal habita siempre en el hombre. En sus propias palabras, que se caracterizan por el rechazo de un discurso que se refiera a sí mismo, corre paradójicamente una extraordinaria fascinación por su propia persona, por la experiencia vivida personalmente, remitiéndola al imaginario de una infinita misericordia de Dios de la que cualquier hombre puede devenir objeto.

Bajo las palabras se puede todavía contar con la suerte de distinguir a menudo los perfiles de una subjetividad oculta, invasora,

preñante, de discernir las piezas del rompecabezas de la interioridad. Toda la obra escrita y hablada de Calvino puede, así, dejarse descifrar, como si constituyera un inmenso palimpsesto de sí mismo, el texto perdido de un largo conflicto después de un reparto resuelto y equilibrado, pero dispuesto siempre a profundizarse y hacerse más denso. Entrelazadas en esta vida oculta, que es una búsqueda de la verdad del amor y del odio, hay varias historias.

Y, evidentemente, el meollo de esa obra colosal pero inmensamente subjetiva, la *Institución de la religión cristiana*, debe leerse tanto como una confesión de fe cuanto como un autorretrato, una autobiografía, sencillamente como una confesión. Pero lo mismo puede decirse de casi todas las frases de los innumerables sermones o comentarios pronunciados. Por ejemplo, una que se puede aislar en el séptimo sermón sobre el capítulo primero del libro de Job: «Yo digo que por mucho que el cielo y la tierra se confundan, que el sol se oscurezca, que la luna gotee sangre, que las estrellas pierdan su brillo, que la tierra se mueva, todo aquel que invoque el Nombre de Dios será salvado: Dios protegerá a todos aquellos a los que ha elegido para invocarle.» Pero Calvino añade que todos quienes buscan así a Dios de todo corazón y con toda el alma habrán condenado sus propios pecados, habrán pedido a Dios que les «vuelva a crear para sí», que les «vuelva a crear para su justicia». En algunas frases hacía aparición un fragmento biográfico, a la luz del cual se adivina el desplazamiento desde un pasado trágico, triste, a un presente relativamente sereno; a un presente simbolizado teatralmente por un corazón que una mano ofrece a Dios, un corazón tendido hacia Dios.

La cuestión que, antes que nada, es preciso plantear ya desde el comienzo de este libro deberá sostenerse, en consecuencia, sobre los arcanos de una primera historia de Calvino: ¿Cuáles fueron las ideas elementales del imaginario que pudo conducirlo a desenredar o a cortar los enmarañados hechos negativos del «laberinto» de su pasado y a tratar de fabricar, mediante una fe alternativa, otra imagen de sí mismo aparentemente desprovista de historia? Existiría una tristeza calviniana. Según ha escrito Roland Barthes, «la división es la estructura fundamental del universo trágico» y, al comienzo de la historia calviniana, habría un universo trágico que, hasta el mismo instante de la muerte del reformador, permanecerá siempre subyacente en sus palabras y sus escritos. En un principio, se valorará y repondrá una primera división, que conduce al constante debate consigo mismo, convirtiendo el espacio interior en un espacio perpetuamente desgraciado e insatisfecho, inexorablemente

depresivo y fluctuante. No es necesario dejarse coger en la trampa del anonimato calviniano, pues ese anonimato disimula lo que ha constituido un método liberador frente a un malvivir; un malvivir en el que descansa el riesgo de cualquier instante, puesto que atrae hacia sí o retiene a los hombres a los que Calvino se dirige; puesto que domina además todo el mundo terrenal.

Calvino no fue el reformador glacial y mecánico, encerrado en sí mismo y sin brillo, si se nos permite hablar de esta manera, que los estereotipos de las tradiciones historiográfico-teológicas muestran llenos de complacencia. Fue un hombre atormentado y agitado constantemente por el recuerdo del pasado desgraciado del que se había liberado con su conversión a Dios, pero al que no dejaba de referirse de forma agresiva cuando se esforzaba por dar a conocer la voluntad divina a los hombres de su tiempo, cuando se presentaba a los incrédulos y a los malvados engullidos por un «abismo» sin fondo, olvidados del propio Dios, buscando a Dios en «desamparo y con disgusto», en la «duda» y el «fingimiento» y no en la seguridad. Fue un hombre vehemente y colmado de violencia, de fuerza y de seguridad, imantado por un odio poderoso hacia todo lo que creía que trataba de alejar al mundo humano de su único fin, el amor y la glorificación de un Dios todopoderoso.

Antes de recibir la iluminación divina, antes de inventarse la «vocación» de ser la «boca de Dios», fue un creyente cogido en medio de una tormenta de deseos contradictorios. Su ser le parecía como flotante e inexistente, inmerso siempre en un estado de conflicto que no le permitía reconocer la vía a seguir para encontrar a Dios. Después de la conversión, cuando dirigía Ginebra en tiempos de la reforma de la Iglesia, trasladó esta desorientación, interiormente sublimada, hacia un mundo exterior, al que siempre quería amar y corregir, al que deseaba purgar de un mal tenaz y ofensivo, dispuesto siempre a reaparecer, siempre presente, siempre aborrecible.

Después de haber padecido una dura prueba de lucha en sí mismo, se convirtió en un inmenso luchador de Dios, cuya mejor arma fue la palabra, de hecho, la palabra biográfica. La mutación religiosa que aporta el calvinismo fue, por tanto, y ante todo como reacción, un arte de saber hacer y de saber hablar de lo opuesto, de saber cómo amar y cómo odiar, un arte del discernimiento entre el bien y el mal, entre la vida y la muerte, un arte de decirse sin decirse. Un arte que, como articulación principal, contaba con una reconstrucción de las relaciones del individuo con el mundo, puesto que el individuo debía pertenecer a una Iglesia que realizaba la

unión entre los fieles, miembros de Cristo, y que excluía cualquier relación con los «perversos», asimilados a «bestias salvajes».

Es cierto que, durante la vida, el pecado continuó marcando al hombre de fe que era Calvino, tentándolo a salirse del camino del que sabía muy bien que era el indicado y que estaba balizado para él mismo por la palabra de Dios. Pero la propia conciencia de esta dualidad apartó a Calvino de la angustia. Desde esa óptica, la conversión debe entenderse como una salida de lo trágico y de la tristeza, el fin de una situación subjetiva de la existencia de opuestos destructores: confianza y sospecha, seguridad y duda, fuerza y terror. Los años que la siguen sólo tienen sentido en función de este trabajo liberador que procedió, mediante la proyección del odio hacia sí mismo, en un odio implacable hacia Satanás y hacia el poder de seducción que se creía que éste ejercía sobre la humanidad cercana y lejana.

En Ginebra, y también desde Ginebra, Calvino encontró una relativa serenidad al entablar un combate inexorable y fraternal contra una impureza que sabía activa entre los hombres y las mujeres de la ciudad, una mácula siempre amenazadora y dispuesta a reaparecer. Por encima de los padecimientos que hacían mella en él al contemplar los vicios de los ginebrinos, descubrió esa serenidad situándose él mismo en una postura didáctica de «campeón de Dios», convirtiéndose en el profeta de un Dios que no tolera ninguna deserción, que no transige, que ama a quienes le honran y que aborrece a quienes perturban su gloria. Y sabía además que la «vocación» a la que Dios le había llamado le consagraba a un enfrentamiento teatral, le destinaba a luchar siempre por el triunfo del Evangelio, a tratar en todo momento de comunicar e imponer a los demás su experiencia imperativa. Adoptando párrafos retóricos escogidos del apóstol Pablo, consideró su predicación como un testimonio y una enseñanza del amor de Dios que exigía la amenaza y la exhortación, que requería una actividad «ácida». Servir a Dios consistía también en contar la violencia de los juicios de Dios. Amar a Dios y hacer amar a Dios era también proferir la maldición divina, expresar lo que podía percibirse como odio. Su serenidad fue la de la prueba que siempre se vuelve a comenzar, en un movimiento del que él mismo había sido objeto por efecto de la «pura bondad» divina y que deseaba sacar al pueblo de Dios del Egipto de los abusos y los errores introducidos por Satanás.

Calvino fue, por tanto, el autor de una gran obra de teatro imaginario, del que, en su interior, en lo más profundo de sí mismo, poseía la certeza de que el autor era Dios y de que comprendía la in-



triga. Estaba seguro de que Dios distribuía su enseñanza eterna a través de su propio papel y de las reglas inherentes a ese papel de puesta en escena y en palabras.

En la historia de Calvino hubo, por tanto, varias historias. Pero, al comienzo de esta larga búsqueda de identidad, hubo un Calvino que hay que considerar insatisfecho, desgraciado, perdido y solitario, que no encontraba a Dios y que, al no encontrarse tampoco a sí mismo, erraba por un mundo imaginario que, a la larga, debió revelársele como infinitamente triste, quizás incluso insoportable, inhabitable.



## I

### INFINITAS TRISTEZAS

Juan Calvino nació en Noyon, en la Picardía, el 10 de julio de 1509. Es «un hombre de la Europa media plena», en expresión de Pierre Chaunu, y sobre todo de una región que es un vivero de crítica religiosa e intelectual en las primeras del siglo XVI, con figuras como Jacques Lefèvre d'Étaples y Pierre Ramus. Su padre, Gérard Cauvin, ciudadano notable de la ciudad desde 1497, parece que procedía de una familia de artesanos o de marineros venida de Pont-l'Évêque; es curial, escribano comunal, notario del cabildo, procurador ante la oficialidad episcopal, antes de convertirse en «promotor» de ese mismo cabildo, que le encomienda la gestión financiera de sus bienes. Su madre, Jehanne Le Franc, hija de un ciudadano de Cambrai, murió precozmente, en 1515, después de haber dado a luz a cuatro hijos y, sin duda, a dos hijas. Gérard Cauvin volvería a contraer matrimonio poco después.

Muy pronto, algunos fragmentos de los propios recuerdos de Calvino pueden empujar al historiador a descubrir una conciencia desgraciada, intensamente dubitativa, encerrada en un juego retorcido. Una conciencia desgraciada, que se desplaza de un posible a otro posible, a la búsqueda incesante de sí misma, una conciencia triste que es como el negativo de la «buena conciencia» del hombre nuevo que Calvino tratará de imponer a sus contemporáneos a través de la enseñanza de la vida recta ofrecida por la doctrina del Evangelio. Con anterioridad al suceso de la conversión, hubo una duda calviniana.

Y en el origen de esa incapacidad por aceptarse a sí mismo, están los dos caminos que llevan a Dios: la clemencia o el rigor, la sensación de ser amado y, a la vez, de no serlo. Ésta fue la manera precoz en que Calvino se vio atrapado en la soledad, al principio inconscientemente, por su propia tristeza; al menos es así como podemos tratar de comprender los elementos subjetivos de la puesta en escena de sí mismo que interpretaría mucho más adelante.

## Soledad

Calvino tomó parte en los rituales de los misterios piadosos de Noyon y en los que se realizaban en las cercanías; más tarde recuerda que, arrastrado por su madre, había «besado» una parte del cuerpo de santa Ana, la madre de la madre de Dios, cuyas reliquias se conservaban en la abadía cisterciense de Ourscamps. También se recordará de que, «siendo un niño», había asistido a las escenas populares de diablos de Saint-Michel, y de haber visto, con motivo de la fiesta de san Esteban, que «aparecían también tocados por sombreros y adornos los personajes de los tiranos que le lapidaban [...]. Las pobres mujeres, viendo a los tiranos tan bien ordenados, los tomaban por compañeros del santo y ofrecían velas a todos».

La pérdida de la madre fue quizás entonces la causa de la formación de una identidad dividida, en la que se oponía una imagen de dureza o de frialdad paterna al amor que, de ahora en adelante, se había hecho ya imposible. Mucho más tarde, y de una manera casi melancólica, Calvino se complacerá hablando de las madres que son «más tiernas y más afectuosas para con sus hijos que los padres». Madres cuya vocación será la de ocuparse con atenciones y agasajos de sus hijos, en un hogar familiar en cuyo seno reinarán y estarán siempre presentes. Y esa figura de la muerte, implacable en su crueldad, tras la que el niño se encuentra de súbito con la duda y la incertidumbre, un niño que ha perdido el hilo conductor y protector, que ha perdido además un espacio afectivo y mediador, ¿no fue un primer factor de preocupación, de desvarío? Y desde el momento en que dejaba al niño enfrentándose solo al imaginario de una justicia divina implacable, que no perdona a quien le podía ser más querido, ¿no estuvo esa pérdida de la madre en el origen de la aparición de un deseo latente de muerte que actúa sobre el fantasma regresivo y liberador de un re-nacimiento? En resumen, ¿no se vio Calvino atormentado muy pronto por el espíritu de una inversión de la relación con el mundo, haciendo de la vida ya vivida la imagen de una muerte antes de la muerte, y de la muerte en sí misma la verdadera vida?

El análisis psicoanalítico esbozado por Suzanne Selinger sitúa esta privación de la madre en la época del desarrollo de la última fase edipiana, con diferentes consecuencias tanto más inmediatas e importantes al tratarse de una fase crítica de la formación de la libido y, por tanto, de la identidad: una imagen del padre que se ha quedado como único espacio de amor virtual, pero que, al volver a contraer matrimonio y al hacer uso a continuación arbitrariamente

de su autoridad para decidir sobre la vida del hijo, se habría convertido en traidor a la memoria de la madre y se habría vuelto, por tanto, en objeto de un odio profundo, pero imposible de revelar, de un odio negativo; terrible pena la del niño por haber perdido a la madre amada, pero desdoblada en un resentimiento hacia esta última por haberle abandonado al morir, dejándole solo en el mundo. Aquello que habría debido ser objeto de odio se habría convertido también en objeto de amor, y a la inversa. Habría habido un Calvino anterior a la conversión, traspasado por un sentimiento de culpabilidad que le impedía, al mismo tiempo, sentirse amado y desamado. Habría habido un Calvino para quien la afectividad en formación siempre había sido débil y poco clara, vivida en todo momento en una indiferenciación continua. De ahí resultaría también una actitud problemática de cara a la sexualidad que, si existe en el pensamiento calviniano en tanto que sirve para permitirle al hombre y a la mujer satisfacer un deseo divino, se ve arrastrada por una lucha entre un principio de aceptación positiva del placer y una constante denuncia de la «lubricidad» o perversión de todos cuantos ignoran la omnipotencia divina. Por añadidura, Calvino estará obsesionado con el tema de la indiferenciación sexual, contra la que dirigirá la lucha. Hablará a menudo de la frivolidad femenina. Más tarde, y de manera aún más significativa, no cesará de denunciar también el mal de sus contemporáneos demasiado tentados a afebinarse, por lo que se refiere a los hombres, y por parecerse a los «lasquetes» en el caso de las mujeres. Habría hecho igualmente gala de una economía de la exteriorización de cualquier expresión emocional, de un extraordinario menosprecio por el cuerpo y las pasiones, pero cuya contrapartida sería un profundo sentimiento de fraternidad, una búsqueda apasionada del otro, que nunca abandonaría al reformador hasta en los momentos más difíciles, una voluntad de convertir al otro en alguien igual a sí mismo... Una libido vacilante.

Es posible ir aún más lejos en esta investigación de los meandros virtuales del inconsciente. El niño Calvino se habría sentido abandonado, desgraciado, traicionado por doquier, y trataría de compensar interiormente, por los caminos de la fe, con un afán desmedido, aquella soledad o carencia afectiva, pero castigándose a sí mismo de alguna manera por la ausencia de resolución del conflicto, por el rechazo de cualquier absolución, de cualquier conocimiento, de cualquier seguridad. Habría sido un ser desconfiado, huyendo de sí mismo en búsqueda permanente de una carencia, considerándose incapaz de distinguir entre el amor y el odio.

Quizás haya sido entonces cuando construyera la línea divisoria entre su coherencia y su incoherencia, entre claridad y evanescencia de la identidad. La reconstrucción biográfica, como cualquier otra reconstrucción histórica, es virtual, pero es posible llegar a suponer que el joven Calvino, hasta el imaginario de su conversión, habría ido evolucionando con la repetición del suceso de la desaparición de la madre. Podríamos avanzar que cualquier sentido que hubiera podido conseguir darle a su vida perdía consistencia y finalidad, se deshacía en medio de un gran dilema, el de que, mecánicamente, él mismo se convertía en otro y ese otro se volvía él mismo. Toda aproximación al amor de Dios se convertiría en angustia de un desamor de Dios. Si Calvino se hizo «calvinista» sería porque, al término de un recorrido interior destructor, lo consideraría un medio adecuado para romper con ese sentimiento de indiferenciación inconsciente entre el amor y el desamor, entre el principio de la vida y el de la muerte, entre el saber y el rechazo del saber. Sería como si se hubiera retirado de sí mismo en algo que se parece al suicidio simbólico de un ser que ha llegado al fondo de su capacidad de resistirse a su conciencia desgraciada; habría rechazado su yo dividido fuera de sí mismo, dando paso así al Otro, al Verbo, a Dios. Es decir, habría conseguido proporcionarse una identidad sin falla, impersonal y, por tanto, sin sentido de la afectividad, la identidad de un elegido dominado completamente por un Dios soberano a cuyo servicio se habría puesto con un inmenso amor por su misericordia y con un odio infinito al Mal. Calvino proyectaría en el universo exterior lo que habría sido su confusión interior con anterioridad a la conversión.

Según William J. Bouwsma, todo su discurso de reformador protestante se habría sostenido entonces en una angustia a la que no cesa de regresar mediante el recurso a la descripción de un universo repleto de tinieblas morales, de miedo a la muerte, de corrupción humana, de acción satánica, de olvido de Dios, de mezcolanza abominable de lo sagrado y lo profano, de «erosión» del sentido de la fraternidad entre los hombres. Una «terrible imaginación» que, por la violencia de sus imágenes, tomaría su fuente en el pasado subjetivo de Calvino, pero que habría contado con sus contemporáneos como espacio para proyectarse. Ningún orden social escapará a esa violencia de la representación, en la que aparecen príncipes acusados de ignorar a Dios, consejeros hipócritas y codiciosos, mentirosos y aduladores, jueces más interesados por el dinero que por el deber de administrar justicia, mercaderes rapaces y avaros, y hasta un pueblo llano entregado a las peores pasiones terrenales y, por en-



cima de todo, un clero al que describirá como parásito e imbécil. En su visión del extremo desafío lanzado a Cristo por el diablo, Calvino se habría sentido angustiado no tanto por sí mismo, cuanto por los demás.

Para él, y por el hecho mismo de esta negatividad que le invade, la sociedad de los hombres habría sido una sociedad a la que él se entregaría por entero para tratar de atraerla hacia Dios, con amor; pero, para que ese amor, testimonio del amor divino, fuese eficaz le sería imprescindible persuadirla, mediante una disciplina y una didáctica irreductibles, de que Dios estaba lleno de odio ante la visión de tanto incrédulo y tanto malvado. Lo mismo en Ginebra que en cualquier otro lugar de la cristiandad, la sociedad de sus contemporáneos habría desempeñado el papel que hasta su conversión habían ocupado ese padre, en otro tiempo amado pero que traicionaría ese amor, y esa madre tan añorada pero sospechosa de abandono y desamor. El mundo humano se comportaría como un objeto ambivalente, al que Calvino había querido amar y reformar incesantemente por caridad, pero ante cuya visión, el odio habría sido también intensamente necesario, puesto que los hombres y las mujeres que rodeaban su persona se le aparecían deslizándose siempre hacia la «inmundicia» de sus vicios, hacia una corrupción infame. Y como ya veremos, su Dios fue una divinidad que amaba a los suyos y odiaba profundamente a quienes no cumplían sus mandamientos o ignoraban su justicia. Si se llega hasta el fondo de la hipótesis psicoanalítica, Calvino habría sido el ejemplo de una sublimación, la creación pacificadora de un imaginario que navegó largo tiempo a la deriva, pero que descubrió la verdad sobre sí mismo, en la ejecución implacable y rigurosa de una «reforma» militante.

No obstante, como más adelante veremos, el calvinismo no puede explicarse únicamente por el traumatismo virtualmente doloroso de la infancia. Es, a la vez, un itinerario individual y una experiencia que se sumerge en las estructuras y coyunturas de un imaginario colectivo. Un imaginario en el seno del cual se confundían y se enredaban, en paralelo, las fronteras de lo humano y lo divino, los límites entre el amor y el desamor. Había llegado un tiempo en el que, a pesar de contar con una maquinaria extraordinaria que permitía prepararse para el cara a cara escatológico, a pesar de los múltiples instrumentos de seguridad, a los hombres de fe les era cada vez más difícil saber cómo amar verdaderamente a Dios y, asimismo, cómo ser amados por Dios, presentir si Dios los amaba o si no lo hacía, adivinar si Dios moraba cerca o si se alejaba de ellos, si les escuchaba o si hacía oídos sordos a sus oraciones, si recibía



sus obras meritorias con una mirada de compasión o de insatisfacción. El itinerario que conduce a Calvino hacia la conversión, a una reforma de sí mismo, está profundamente anclado en un mal de vivir que deriva del sistema evolutivo de la piedad de finales del siglo xv y comienzos del xvi. En efecto, en ese sistema, las referencias tendían a perderse, a carecer de firmeza. El imaginario de Dios comenzaba a fluctuar, a ondular, a ser incierto. Poco a poco, y según veremos, lo que debía autorizar una búsqueda serena de la salvación se convirtió en elemento activo de una angustia ante el más allá. Dios no hablaba, permanecía silencioso, dejando a los hombres en situación de interrogación, de duda.

Queda por decir que si Calvino sufrió ese mal de vivir con una intensidad tan profunda y que si se desmoronó al final de la larga búsqueda de una fe alternativa que, a continuación, atrae hacia ella a una parte de la cristiandad, fue sin duda porque el reformador de Ginebra sobrellevaba en su interior un sombrío conflicto nacido de un enorme sufrimiento, de una profunda emoción sobrevenida en la infancia, pero un conflicto que no puede sublimarse más que al final de un trabajo experimentado sobre sí mismo.

En función de su conflicto interno y por el efecto de la aparición de una «vocación» entregada por Dios, le correspondió, por tanto, a Calvino, disponer de la fuerza creadora para decir y escribir lo que fue vivido como la resolución de una crisis latente del imaginario religioso de sus contemporáneos. Calvino se inventó un Dios cuyo testimonio, por fin recuperado, debía durar, a partir de ese momento, hasta el fin del mundo, un Dios que había hablado ya en otro tiempo «en voz alta» y que, por tanto, había dejado de ser un Dios mudo, un Dios menos oculto que cuando se disimulaba entre el amor y el odio. Consiguió que el amor divino apareciese como un amor posible. Según repetirá de continuo, Dios ha dado a conocer su amor a los hombres, a todos los hombres, de una manera firme y clara, y nadie puede quedar exento de esa revelación, pues lo normal es que sea sencilla de entender. El papado, añadirá Calvino, ha quebrado la evidencia de la simplicidad del mensaje de Dios, al añadirle fantasías voluntaristas, «bromas» y «atrevimientos», «sueños e ilusiones», que lo han oscurecido, lo han difuminado, disimulado hasta el infinito. Disimulado hasta el punto de que el cristiano no sabe verdaderamente si se encuentra en situación de ser amado por Dios o todo lo contrario. A fin de cuentas, la visión que Calvino tendrá de la fe romana es la de un universo «licencioso», en cuyo seno todo es inestable, puesto que reina allí la presunción humana, en cuyo seno no hay aún ni «firmeza» ni claridad.

Esta percepción, aunque nos habla indirectamente de lo que fue su imaginario religioso con anterioridad a la conversión, puede descifrarse como la proyección, en el orden teológico, de una libido inencontrable y que vaga sin alcanzar a quedarse fija. En el sermón cuarenta y seis sobre el capítulo sexto del Deuteronomio, Calvino describirá de manera precisa la situación de perpetua inestabilidad que caracteriza a la fe romana y que provoca su conciencia desgraciada: el alma que, con la fuerza exigida por Dios, no es poseída por el amor de Dios —nos dirá—, vive bajo una forma de «tormento» continuo, de perpetuo «encantamiento», no sabe cómo amar a Dios, se imagina encontrarlo allí donde no está, se extravía sin cesar y busca siempre nuevas vías para tratar de acercarse a un amor que no puede alcanzarse con los medios con los que lo intenta. Está continuamente sin saber encontrarse a sí misma, «temblando y llena de inquietud». Y no saber encontrarse a sí misma quiere decir perder a Dios.

En el lado opuesto, se habría descubierto una vía de salvación, que se fundará en una relación segura del amor hacia el odio y de éste hacia aquél. Dios «asusta» a través de la ley que «requiere de los hombres aquello que le es debido», «nos muestra que somos dignos de ser maldecidos, y condenados por él», pero el Evangelio está ahí para hablarnos también «humanamente» de su «paternal dulzura», de su amor infinito, de su liberalidad y benignidad, en un «lenguaje paterno que no va dirigido a espantar a los niños sino, antes bien, a convertirlos en amigos». Como es natural, el discurso calviniano vuelve aquí de una manera significativa sobre lo que ha podido haber sido un sueño de una infancia melancólica, el sueño de una dulzura afectiva no encontrada durante mucho tiempo, y que sólo se descubre en la aventura de la conversión...

En el transcurrir de la historia nada sucede por azar. En el Renacimiento, las transformaciones del sentimiento religioso pueden haberse construido a partir de la imbricación de varios planos del imaginario: de una parte, el imaginario de un Calvino niño afectivamente desgraciado; de otra, el imaginario de una fe que Calvino estaba dispuesto a recibir vista su insatisfacción ante ese plano, porque reproducía los hechos fundamentales del conflicto inconsciente que le atormentaba a partir del momento de la privación afectiva; y, por último, un imaginario colectivo, susceptible de adherirse a la invención teológica calviniana, para eliminar las angustias producidas por las paradojas de los rituales de la piedad cotidiana.

Desde esta perspectiva, es necesario regresar al tiempo biográfico precisamente por la estrecha relación que mantiene con el tiempo colectivo. Como sucesor de su hermano primogénito (Carlos), poco después de haber recibido quizás la tonsura a la edad de once años, el 19 de mayo de 1521, se conceden a Calvino las rentas de un altar de la catedral consagrado al nacimiento de la Virgen, en este caso una de las cuatro partes en que se dividía la capilla de la Gé-sine. Su padre le destinó al sacerdocio. En 1527 es beneficiario del curato de Martheville; posteriormente, en 1529, del de Pont-l'Évê-que. En el Renacimiento, el ascenso social familiar (y contamos con pruebas de que Gérard Cauvin había puesto en movimiento todos los resortes que, en el caso de su hijo, significó colocarlo bajo la protección del obispo de Noyon, Charles de Hangest), pasa a menudo por el sistema de beneficios, que desempeña un papel parecido al de un sistema de becas, y que permite financiar los estudios de futuros clérigos. Como en el «caso» Lutero, le corresponde al padre decidir el itinerario vital del hijo. A continuación, Juan Calvino siguió estudios en un pequeño colegio de Noyon, el de los Capetos, donde sólo habría aprendido algunos rudimentos de latín.

Después comienzan los años de desplazamientos que caracterizan la vida de los estudiantes de entonces, pero que, pronto, se presta también al desarraigo, a tomar distancia de los suyos, a una soledad más profunda. Las fechas se vuelven imprecisas. Quizás en 1521 o, más probablemente, en agosto de 1523, su padre le envía a París en compañía de dos jóvenes nobles pertenecientes al séquito nobiliario de la casa de Hangest, los hermanos Montmor, y de su preceptor. Alojado en casa de un tío que ejercía la profesión de cerrajero o de herrero, próxima a Saint-Germain-l'Auxerrois, se inscribe como alumno externo en el colegio de la Marche.

Allí, durante tres o cuatro meses, y mientras estudiaba gramática, fue discípulo de Mathurin Cordier, que le enseña latín y cuya pedagogía evangélica fue un «singular beneficio de Dios», según acostumbrará a reconocer mucho después, puesto que constituía un «verdadero método de aprendizaje»; como consecuencia, eso le permite «aprovechar al máximo», es decir, era la mejor manera de acercarse con sentido de disponibilidad a la comprensión y la recepción de la voluntad divina. En marzo de 1550, se recordará de que la pedagogía de Cordier, desde el momento en que se basaba en un aprendizaje fundado en el acercamiento a la palabra de Dios y al amor divino que podía surgir espontáneamente, puesto que, «gota a gota», deseaba obligar a amar a Cristo, estuvo en el origen de todos los «progresos» que hizo a partir de ese momento. El hu-

manismo de carácter erasmista de Mathurin Cordier se proponía precisamente ofrecer una enseñanza por el medio indirecto de llevar a cabo una desapropiación inconsciente, un injerto en la Escritura; tenía como objetivo aprender a «amar a Cristo, a respirar a Cristo, a tener a Cristo en la boca». No se trataba de aprender por aprender, sino de hacerlo para que, de manera sincronizada, el alma se llenase del verbo de Dios, fuera conducida hacia Dios por un destello de amor y que ese destello la atrajera a continuación enteramente hacia el saber, consiguiera que el discípulo amara el saber por el propio efecto de una irrigación del amor divino. Efectivamente, debemos pensar que esta primera relación entre conocimiento y fe fue decisiva, puesto que, al sujetar al discípulo a la evidencia penetrante del Verbo y no a sus propias fuerzas o a las del maestro, eliminaba toda coerción didáctica y concedía a Dios el papel de verdadero pedagogo.

La movilidad de Calvino no obedece sólo al hecho de que, a partir de ese momento, se halle alejado de Noyon y de su familia. Procede también de la experiencia de contrastes, de lo que más tarde sería reconocido por el reformador como el deslizamiento hacia una forma de inestabilidad personal, que se experimenta aún más desde el momento en que interviene en una carrera que privilegia la precocidad de lo que debe aprender y que le arrastra hacia el cumplimiento espiritual y social que debía ser el sacerdocio. La formación de Calvino está fragmentada, sigue una línea quebrada, y ésa será otra de las fuentes del odio o del rechazo de sí: esa imposibilidad para darse una identidad construida en una secuencia histórica, en cuyo curso, justamente, los replanteamientos son vertiginosamente plurales, donde las certezas se desmoronan a toda velocidad, cada vez más rápido.

En un primer momento, tenemos al «hombre inepto», que no es otro que el preceptor de los hermanos Montmor, que habría tratado de alejarle del método de Mathurin Cordier. Y tenemos también el colegio de Montaigu donde, a partir de finales de 1523 o principios de 1524, se le admite como «ayuda de cámara». Es pensionista de pago en esta comunidad, dividida en una casa para ricos y otra para pobres, y dedicada a la formación de futuros sacerdotes. Calvino permanece allí durante varios años estudiando filosofía, lógica, metafísica, moral y retórica, así como impregnándose también de una atmósfera preconventual...

Es difícil evaluar el peso real de esa estancia en una de las instituciones escolares de mayor reputación en la cristiandad de la época por su seguimiento de la *devotio moderna*, pero muy crítica-



da en razón del ascetismo que reinaba en ella y porque promovía una relación tirante y dura entre el hombre y Dios, y muy criticada también por los humanistas debido a su estrechísima adhesión a la escolástica. Hay que creer también que Calvino se vio enfrentado al peso de un universo disciplinario muy estricto, contra el que, más tarde, reaccionará con violencia, puesto que, al comentar el *De Clementia* de Séneca, estigmatizará a los «brutales verdugos» de su tiempo, que no pueden llamarse pedagogos, pues deshonran esa palabra. El ascetismo moderado que predicará debe comprenderse quizás como una reacción al suplicio sufrido en Montaigu. Y en ese colegio el ritmo escolar era muy pesado, con una jornada de trabajo y de oficios religiosos que comenzaba a las cuatro de la madrugada y que sólo acababa a las ocho o las nueve de la tarde. Pero no hay nada que nos lleve a pensar que, en aquel tiempo, Calvino no fuese un alumno aplicado, incluso más aplicado que sus condiscípulos, con el fin de prepararse para llegar a ser lo que había constituido el sueño del fundador del colegio, Jean Standonck: un fraile reformado.

Según numerosos comentaristas, bajo la influencia del director, Jean Tempeste, y de Noël Béda, los profesores habrían conseguido apartar temporalmente a Calvino de lo que hubiera podido considerarse como una primera tentación humanista: «Le demuestran que el descubrimiento de la Antigüedad, lejos de consolidar la conciencia cristiana, la agota» (Albert-Marie Schmidt). Una desconfianza que perdurará durante largo tiempo en él puesto que, en la *Excuse à Messieurs les nicodémistes sur la complainte qu'ils font de sa trop grande rigueur*, afirma que preferiría ver desaparecer de la tierra «todas las ciencias humanas» puesto que eran las causantes de «enfriar el celo de los cristianos y apartarlos de Dios». Una desconfianza que, sin embargo, puede contar con recursos humanistas... Una desconfianza que ha llevado a numerosos historiadores a plantear el falso problema de saber si Calvino fue un humanista o un antihumanista, en un tiempo en que el humanismo constituyó una pluralidad casi infinita y desarticulada de experiencias cognitivas, morales, religiosas, y del que ningún hombre de fe podía escapar a su influencia, aunque lo denunciara y lo rechazara... En resumen, no es ya necesario ensombrecer demasiado el cuadro ni tampoco separar a los hombres que dominan los saberes antiguos de los que poseen las «buenas letras». Al descansar en el ingenioso arte de los comentarios, en técnicas del «juego de los signos» (Eugenio Garin), el escolástico era además un sistema muy inteligente que aspiraba a poner las palabras en simbiosis con las cosas.



La enseñanza teológica se basaba en el *Livre des sentences* de Pierre Lombard; de él nos dice Marc Lienhard que no constituía un sistema cerrado. Incluso podía abrir ciertos interrogantes en la medida en que, al tratar la cuestión del carácter sacrificial de la misa, no definía posiciones estrictas, y también en que dejaba al comentarista un cierto margen de interpretación en función de la «evolución doctrinal posterior».

Por otro lado, los profesores le inician en el arte de la dialéctica; a pesar de ello, Calvino no comenzará el combate contra los teólogos escolásticos más que a baja intensidad, como si hubiera elegido ignorarlos o, quizás, como si les debiera más de lo que deja entrever en su propia negación de la profundidad de la razón humana, razón carnal a sus ojos. Ausente por entonces el teólogo escocés John Mair, había entre ellos maestros reputados, como el español Antonio Coronel, comentarista de Aristóteles, cuyas tendencias son terministas, pero que no está por ello menos abierto a las doctrinas de la Antigüedad. En Montaigu, Calvino toma contacto con los padres de la Iglesia: san Agustín, san Bernardo, san Juan Crisóstomo. Según afirma François Wendel, quizás fuera iniciado también, por el *Comentaire sur les Évangiles* de John Mair (en el que se discutían las tesis de John Wyclif o de Jan Hus), en ciertos interrogantes religiosos todavía candentes. Mas sería necesario recordar, insistiendo en ello, la importancia de la lógica terminista, forma de prelingüística que funcionaba mediante la relación de los objetos con el lenguaje y con su conceptualización. Y evocar también, siguiendo a T. L. H. Parker, el lugar central que, en la pedagogía, ocupan las disputas que pudieron preparar la formación de una identidad siempre debatida, defendida, combatida y, de forma parecida, contestada.

Es, sin duda, el momento de la aparición de una invitación a perseguir una imitación interiorizada y estandarizada de Cristo, mediante el uso de un pensamiento que apunta de manera incansable hacia la vida y las virtudes del Salvador, una meditación íntima que obliga al cristiano a huir ante su propia finitud en dirección al hecho de la Pasión. Es el momento de los «sacrificios y las purificaciones solemnes», de los ayunos, de las mortificaciones, de los silencios, pero también de la práctica de una religión en apariencia positiva, en la que se suponía que la misericordia divina se ofrecía a los «miserables pecadores» que «se mostraban dignos de ella», mediante el desprecio del cuerpo percibido como una prisión del alma. Basándose en la doctrina escolástica del aumento progresivo de la gracia, el hombre podía ser creador de su propia justicia y, se-

gún insistirá Calvino más adelante, la búsqueda de la salvación podría funcionar como un mecanismo ritual bien engrasado, repetitivo, al que le bastaría con prestarse a ir hasta el fondo de las posibilidades ascéticas de uno mismo. Y eso implica que no hay que engañarse. Calvino fue un creyente atormentado precozmente, sometido a un debilitamiento de su identidad, pero que, de igual forma, pasó por secuencias más o menos largas, más o menos coherentes, de seguridad o de certidumbre. Probablemente para él, el problema residió en que esas secuencias, en el curso de las cuales se implicaba por entero, totalmente, no perduraban.

Pero, por una de esas artimañas de la historia que poco a poco acaba por transformar lo más positivo en negativo, esa piedad sufría también la atracción de una piedad de la sospecha, de la duda en la capacidad del individuo para responder al sacrificio único del Hijo; una piedad que, según los recuerdos de Calvino, buscaba igualmente, por sus méritos, conseguir que Dios fuera «propicio y condescendiente», alzándose como una manera de ejercer continuamente presión sobre Dios, como una forma de comprar a Dios. En 1558, Calvino confesará que, debido al medio intelectual que le rodeaba, estaba «entregado obstinadamente a las supersticiones del papado». Estudiante concienzudo y aplicado, «se entregaba con fuerza al servicio de Dios según le llamaba por entonces», pero esa fe no habría existido sin encontrar su fuerza y su perseverancia incluso en los escrúpulos. El amor divino tendía a difuminarse, a alejarse, pues parecía tan difícil que el hombre pudiera ir verdaderamente a su encuentro, parecía tan difícil que el hombre pudiera adivinar si su libre albedrío hallaba la *acceptatio* enteramente libre de Dios.

La génesis de la conciencia dubitativa de la primera parte del siglo xvi fue consecuencia del cambio en la manera de conseguir un conjunto de medios destinados a prevenir la fuerza del pecado. En el sermón número veinticuatro sobre la segunda epístola a Timoteo, Calvino volverá otra vez sobre las «corrupciones» forjadas por el espíritu humano; se trataba de las buenas obras: el ayuno la víspera de ciertas celebraciones, la prohibición de comer carne los viernes, la observancia de la cuaresma, las oraciones a los santos y a las santas, los viacrucis obligados que llevan de altar en altar y de capilla en capilla, la asistencia a los oficios, el ofrecimiento de misas, las peregrinaciones..., todas ellas, observará, son obras que no aprovechan al hombre, constituyen un «jugueteo» sólo comparable a un viaje incapaz de encontrar su destino. De manera muy significativa y por encima de todo, la imagen a la que recurre Calvino es la de

un universo inestable: «No hay ni llano ni río, con tantas leyes y estatutos como el diablo ha forjado allí.» Es como una transcripción del drama que él mismo debió vivir —no conseguir saber jamás si Dios recibía sus obras con agrado—, el drama de un desmoronamiento de todas las tentativas por presentar a Dios las pruebas de su fidelidad, el drama del miedo. El drama de un imaginario vacilante... De ahí la imagen de un Dios al que sólo de una forma muy incierta se puede considerar misericordioso; de ahí una imagen de sí mismo que, en este tiempo de juventud, se deja entrever abrumada por la culpa, por el odio. A ojos de Calvino, lo propio del «perverso» será la «doble».

Es utilizando los términos de una deriva constante como describirá, una vez más, en el noveno sermón sobre la epístola a Tito, la piedad contable animada por las tradiciones de la Iglesia romana, en una denuncia que, sin duda, informa de situaciones de su antigua experiencia, que echa una mirada sobre sí mismo. Calvino afirmará que existe una contradicción esencial que estalla en el sistema de ceremonias de la «papistería». El hombre puede pagar por sus pecados, puede pecar mucho compensando sus pecados con obras; puede incluso imaginarse, artificialmente, que ha alcanzado una situación de equilibrio. Los papistas consideran que las obras se acumulan como si Dios se comprara, como si el pecado pudiera evaluarse siguiendo un principio de economía comercial, incluso usurario: «Cuando hacen más de lo que Dios les ha pedido, les parece que le están pagando y que le contentan con un pago de esa clase: echan sus cuentas por encima, que habrán ayunado en sus vigiliass, que no habrán comido nada de carne en viernes, que habrán oído misa devotamente, que habrán tomado agua bendita; les parece —digo yo— que Dios no les puede pedir nada, que él no tiene nada que decirles a ellos.» Y por tanto, detrás de las ilusiones con las que se adormecen, se encuentra el mal, la abominación de las villanías que operan sin cesar, Satanás haciendo su trabajo.

Y, sobre todo, se trata de una historia sin final la que Calvino distinguirá en las tentativas papistas por complacer a Dios. Según escribirá, el papista oye una misa, pero eso no será suficiente para satisfacer su deseo de conciliarse con Dios, *prima causa omnium*; por tanto, debe asistir a otra, después a otra más y así sucesivamente. Nunca le es suficiente una única ceremonia para tranquilizar su capacidad de acceder a Dios. La devoción a un santo implica la devoción a otro santo, una peregrinación necesita otra, una ofrenda exige una más y así hasta el infinito. Se necesita el recuerdo de una huida hacia adelante, y eso coloca a los papistas en una

situación de reiterar siempre sus gestos rituales: «En suma, no se encontrará ni fin ni medida, como si fuese un abismo [...]. Es cierto que entran en un laberinto tan confuso que sobrepasa a todos los abismos del mundo.» Oraciones, confesiones, aspersiones, deambulaciones, «siempre vuelven a comenzar», sin fin. El amor divino se revela inobservable e indiscernible, y la tristeza puede haber llegado a hacerse infinita.

No es precisamente un azar si, desde esta larga estancia parisiense, Calvino parece haber sido atravesado por una fisura interior que permite adivinar una inestabilidad subjetiva, como consecuencia del optimismo aparente de la *via moderna*. Su vida no puede mantenerse siguiendo una única línea recta. En 1539 dirá que no vivía «en tranquilidad de conciencia». En lo más profundo estaba el torbellino de una conciencia trágica, dividida, trabajada por una agresividad a la vista de su propia imagen.

Es cierto que, según dirá, se le predicó la clemencia de Dios, la clemencia para los hombres que son dignos de recibirla por sus obras y por la confesión. Ciertamente, fue henchido por la esperanza de la remisión del pecado. Pero notaba como una fractura entre lo que se le enseñaba y la manera en que vivía esa enseñanza. Y en el curso del sermón ciento doce sobre el libro de Job evocará, mediante el recuerdo de lo que servía de apoyo a esa clemencia, la desatinada imaginación de los hombres figurándose la imagen de un Dios pesando las buenas y las malas obras por medio de una balanza «excesivamente necia y pesada» y compensando el mal con el bien. «He aquí cómo se han introducido en el papado las satisfacciones. Y es esta balanza la que le ha sido asignada a san Miguel, pues coloca las buenas obras en un lado y las malas en el otro; y si un hombre ha hecho más bien que mal, a los papistas les parece que queda absuelto ante Dios. He aquí un remedo excesivamente burdo.» En el capítulo diecisiete del libro segundo de la *Institución de la religión cristiana*, se las tendrá, por una vez directamente, con Pierre Lombard y con los teólogos escolásticos, tachándolos de defender una «loca curiosidad» y una «audacia temeraria».

Y lo que, retrospectivamente, criticará en sus proposiciones es la enseñanza que, con toda probabilidad, había recibido en Montaigu: la imagen de un Cristo descendiendo a la tierra «para adquirir no sé qué de nuevo, él que lo tenía todo», la imagen de un Hijo que buscaba méritos para sí mismo y para mostrarle así a los hombres el camino a seguir. No, afirmará; se trató de una perversión de las palabras del apóstol Pablo a la cual se adhirieron los teólogos de la Sorbona: Cristo ha transferido a los hombres los frutos de su santi-



dad, es como si se hubiera olvidado de sí mismo, y los hombres no deben tratar de imitarle pensando que tienen capacidad para producir por sí mismos, voluntaria y libremente, actos capaces de conseguir la aceptación libre de Dios.

En 1539, añadirá que, en sus años de entonces, Dios se le aparecía como un juez pleno de rigor, de aspecto «espantoso», que, ciertamente, podía ser apaciguado por la intercesión de Cristo, de la Virgen o de los santos, pero cuya justicia tenía sobre él un efecto angustiante, inmensamente angustiante, porque aquélla se le presentaba como indeterminada, como fluctuante. Como si él mismo, a pesar de la aplicación concienzuda que ponía en realizar sus plegarias, sus gestos y sus prácticas de fe, no consiguiera adivinar de qué lado se inclinaría la balanza de la justicia divina, como si la desconfianza que le causaba contemplarse a sí mismo hubiera acabado por subvertir toda certidumbre... En el lado opuesto de esta evanescencia de cualquier manifestación de fe, en el lado opuesto de este Dios terrorífico a causa de la incertidumbre reflejada en su rostro, que pasa del rigor al perdón y del perdón al rigor, toda la retórica de los sermones calvinianos se fundará después en la imagen davídica de un Dios «roquedal» o fortaleza, insensible precisamente a cualquier desequilibrio, un Dios que el cristiano puede contemplar interiormente, sin miedo, en toda su gloria. Esta imagen repudiará también la figura de un Cristo que será preciso tratar de imitar en la reiteración interiorizada del suceso pasado ya y que no es otro que el sacrificio en la Cruz, y que hará del Salvador una presencia actual y activa en sí misma.

A fin de cuentas, Lutero y Calvino se reencuentran en esa angustia de ver la identidad «rota en pedazos», según la expresión de Erik H. Erikson al analizar la biografía del reformador de Wittenberg, una identidad que, desde el momento en que es incapaz de imaginar que llegue a encontrarse estabilizada y confirmada, corre el riesgo incesante de sufrir una caída sin fin en un abismo insondable. Ambos reformadores se reencuentran también en el planteamiento constante de un problema o enigma del yo que acaba por autoagotarse en una infinita tristeza del sí, y que condiciona la conversión en tanto que acontecimiento liberador, catártico. Y en este cuadro, tales universos individuales no son más que *apax*, como los considera con demasiada facilidad la historia positivista. Es necesario afirmar que, con unos niveles de intensidad sobreactivados o hiperconscientes —y ciertamente Lutero poseía una sensibilidad angustiada mucho más dispuesta a la exteriorización que Calvino—, expresan un desorden que existía de manera más o menos actuali-

zada en el conjunto del cuerpo social. Es preciso considerar que desempeñan el papel de reveladores de contradicciones en las que cayeron las estructuras de la fe, a finales del siglo xv y comienzos del xvi, por el efecto perverso de una búsqueda de seguridad. Es preciso afirmar también que sus experiencias espirituales, recompuestas por ellos mismos en discursos y escritos, tuvieron la capacidad de convertirse en experiencias comunicativas y conquistadoras porque resolvían un interrogante soteriológico.

Es posible que Calvino recuerde aún esa separación entre el deseo de llegar hasta Dios con los méritos propios y la debilidad de los medios puestos en funcionamiento, cuando trate la cuestión de la posición del hombre ante la ley. Desde la versión de 1536 de la *Institución*, tratará de poner de relieve una realidad implacable, la de que el hombre, al considerar la ley que Dios le entrega a Moisés, sólo puede llegar a perder coraje, a vacilar y a desesperarse, a sentir que se encuentra bajo la influencia de la maldición divina: la «doctrina de la Ley sobrepasa con mucho la facultad de los hombres». Desde aquellos años de inquietud espiritual, quizás fue esa maldición la que estuvo en el centro de la crisis calviniana, pues el reformador no vacilará en escribir que veía «amenazas horribles» para todos los humanos, «amenazas horribles» que «se nos presentan [...] y nos persiguen con un rigor inexorable», hasta el punto de dejar entrever una «cierta maldición». Para Calvino, la ley será un espejo de la debilidad humana; y citará a san Agustín por haber defendido que la ley constituye un acto de acusación dirigido hacia el hombre por un Dios que odia el pecado, convenciéndolo de que siempre está en disposición de transgredirla. Pero el reformador añadirá que no es necesario atenerse a esta simple e implacable evidencia. Es preciso ir más lejos, es preciso profundizar el sentido mismo de la ley mirando por encima de las apariencias. Se trata, en efecto, de no desesperarse y de comprender que no hay más que rigor y terror en la enunciación de las exigencias de Dios, y que hay amor y misericordia en los propios celos de Dios.

### Callejones sin salida

En el interior del propio sistema de piedad (a pesar de todo positivo), que constituyó la *devotio moderna* y sus avatares, Calvino confesará haber sido un hombre angustiado al dirigirse al Juez Soberano, al Dios-Juez del Juicio final. Un hombre frágil y con tendencia a quebrarse cada vez más, un hombre delicado, en el senti-



do de que se consideraba enteramente incapaz de hacer frente a la Justicia divina, ya que se sentía perdido en los meandros de un imaginario del amor que tendía al desamor. Tampoco en esto se hallaba demasiado lejos del Martín Lutero de los años de desorientación. Es éste un punto que, por el afán de desmarcar al reformador francés de su gran predecesor alemán, la mayor parte de los historiadores han tendido siempre a minimizar y sobre el que es necesario insistir, puesto que sugiere, de una manera poderosa, la aparición de un conflicto escatológico, del que no se sabe si lo vivió con todo su dramatismo ya desde Montaigne, pero que permanece latente hasta la conversión: «Pues todas y cuantas veces yo descendía en mí o en cuantas ocasiones elevaba mi corazón hacia Ti, me embargaba un horror tan extremo que no había ni purificación ni satisfacción que me empujasen de algún modo a curarme. Y cuanto más próximo creía encontrarme, más agudos eran los agujones que se clavaban en mi conciencia, a tal punto que no me procuraba otro solaz o alivio sino el de engañarme a mí mismo mediante el olvido.» En el itinerario calviniano, es esto lo que se nos presenta como un proceso potencial de desmenuzamiento del yo, como una incapacidad del yo para aceptarse enfrentado a Dios, para verse un día comparciendo ante el tribunal de Dios que toda criatura espera.

La fe de comienzos del siglo XVI lleva inherente esa paradoja de ofrecer a los hombres poderosas seguridades de salvación —las obras, la intercesión de la Virgen y de los santos, la penitencia, el purgatorio y la «contabilidad del más allá» (Jacques Chiffolleau), que permite tratar de entrar «por la fuerza» en el paraíso, según descripción de Pierre Chaunu—; pero este armamento múltiple, al descansar en una estrategia de acumulación que, tanto en el curso de la vida como en el sueño de la muerte, puede desplegarse hasta el infinito, posee también la capacidad de volverse contra su objeto. Puede acabar por sugerirle al hombre, que se sabe a la vez marcado por la mancha del pecado original y rescatado por el sacrificio del Hijo, una sensación de fragilidad, de debilidad frente a un Dios que es primordialmente un Dios justo desde el momento en que sopesa el bien y el mal de cada criatura, un Dios de justicia terriblemente distanciado por la imagen de una mirada ante todo contable, matemática, fría. Ciertamente, se puede hacer frente al pecado de manera matemática, pero ¿cómo saberlo verdaderamente, cómo estar seguro de haber respondido con plenitud a lo que ese Dios contable espera de uno? Tal es la cuestión que una fe orientada hacia la imitación de Cristo, el Dios vivo que ha sufrido infinitamente, puede hacer aflorar en el imaginario del cristiano del Re-

nacimiento, atravesado en adelante por la sobreimposición de la imagen del juicio particular sobre la del Juicio universal; tal es la pregunta que, quizás, se plantea Calvino en las profundidades de un imaginario obsesionado por la visión de una vida en este mundo que no es otra cosa que la preparación para la vida del más allá. Enfrentada a la ruptura confesional, columpiándose entre el semi-pelagianismo y la angustia escatológica, la religión acabó por generar una sensación trágica de dicotomía.

No es necesario, sin duda, atenerse a un análisis que tratará de comprender sempiternamente la crisis de la unidad cristiana en función de un principio de evaluación de la intensidad o la debilidad del sentimiento religioso. Ciertamente, Marc Venard ha podido escribir que «en realidad, no es que la Reforma se produzca porque la fe se encuentre de baja; sino, por el contrario, a causa de que la necesidad religiosa es más fuerte de lo que lo había sido en mucho tiempo». No obstante, en esos años no se rompe con Roma porque las expectativas religiosas sean más fuertes o más tibias. No se rompe porque la esfera de la fe no responde a lo que puede ser su función en el seno del imaginario. ¿No sería necesario defender que el proceso de ruptura que se encuentra en el origen del calvinismo y de su difusión se inscribió en el desarrollo de un juego de contradicciones traumatizantes inherentes a la evolución del sentimiento religioso y, por tanto, en la invención de una técnica subjetiva de cierre del conflicto? ¿No sería necesario ver en la aventura calviniana el descubrimiento anómico de un método de terapia personal, de un método que permitía realizar una amalgama del yo, contra los peligros de una identidad siempre extraviada y desgarrada, siempre disociada, contra la tragedia implacable de la ambigüedad existencial? Ahora bien, mucho más tarde, el alumno del colegio Montaigu acabará por descubrir que el verdadero camino podía seguir una línea recta.

La meditación sobre la muerte debía entonces obsesionar a Calvino de la misma manera en que debía angustiar al imaginario de los cristianos de su tiempo, una meditación que más adelante tachará de «locura», queriendo dar a entender con ello que el hombre se atribuía a través de ella el poder de Dios, pero también para evocar quizás el estado de derrota de sí mismo que aquélla habría producido. No debemos olvidar que los comienzos del siglo xvi constituyen una época en el curso de la cual, paralelamente a la *devotio moderna* y a su esfuerzo positivo por convertir en privada la relación con Dios, perduran como formas de arte la danza macabra y los tránsitos; una época en el curso de la cual el gran éxito «edi-

torial» que es el *ars moriendi* dramatiza el instante postrero; un momento en el que, incluso habiendo llevado una vida ejemplar, todo puede perderse súbitamente si el moribundo se lamenta, aunque sea por un instante mínimo, de tener que abandonar su vida terrenal, donde se sueña todavía con la inminencia del Juicio final para el que todos deben estar preparados en cualquier momento. Jean-Marie Le Gall ha demostrado que, en los conventos y monasterios que se reforman, el tiempo se dedica a las llamadas a la penitencia victimaria, en la certidumbre de que Cristo sufre en el presente más por la ingratitud humana que por los tormentos soportados en otro tiempo en la cruz. Es Jehan Bouchet el que invitaba a los «fontebrietas» a «crucificar vuestros cuerpos para mortificar los pecados de todos», pero también hay cofradías que siguen el ejemplo de los monjes, en un ideal de «monacalización de la sociedad».

Según ha escrito Pierre Chaunu, la Pasión tiende en aquel tiempo a ocultar la Resurrección en los espíritus de la piedad renaciente, en las múltiples devociones colectivas centradas en el dolor excesivo de Cristo portando su cruz o ya crucificado. El sufrimiento más que la nueva vida. Y en el centro de esa obsesión por el más allá, por ese acercamiento inseguro a la muerte, hay además la visión del infierno y de sus penas horribles. Satanás y sus agentes siniestros y monstruosos invaden los espacios de representaciones y de fantasmagorías, incluso hasta en la imaginería que acompaña a uno de los grandes éxitos de imprenta del momento, el *Grant Kalendar des Bergiers*. En el infierno, cada pecado será castigado por toda la eternidad con una pena espantosa, y el imaginario, según podemos deducir, podía verse recorrido por una poderosa locura ante la muerte, y sobre todo ante la capacidad humana para no provocar la ira divina. En las fronteras de la fe del Calvino del colegio Montaigu, existe un universo pánico y provocador de pánico que predicadores como Jean Raulin han ido recargando con sus sermones culpabilizadores y que han ido intensificando clérigos comprometidos precozmente en los panfletos de la polémica antiluterana impresos desde 1524-1525. En estos tiempos conflictivos, el Juicio final parece cercano y, en el momento de su advenimiento, el número de elegidos debería ser escaso.

En 1524, el hermano menor Jehan Gacy, limosnero de las Hermanas de Sainte-Claire de Ginebra, publica *Le Trialogue nouveau contenant l'expression des erreurs de Martin Luther, les doleances de Ierarchie ecclesiastique, et les triumphes de verité invincible*. Al doctor de Wittenberg se le presenta como el precursor del Anticristo e incluso como el propio Anticristo. El libelo anuncia que sus ideas

diabólicas han penetrado en el reino incluso entre príncipes y damas: «una pestífera tradición luterana» que en Francia se denomina «la secta de los Turlupines». Es un problema el del «pestífero y latente veneno [...] que pervierte en un sentido retorcido la doctrina paulina y corrompe el santo evangelio, hasta el punto de que son ya varios y casi innumerables los cristianos que se han visto ya miserablemente imbuidos». Aparecen también *Le Blason des heretiques*, de Pierre Gringore (1524) y el *Sermon de charité*, de Thomas Illyricus (1525). *La Déploration de l'Église militante*, de Jehan Bouchet, en su reedición de 1525, es representativa de esta aspiración a una dramatización movilizadora. Aunque enumera los abusos de los clérigos y se lamenta amargamente por ellos, la Iglesia devuelve las críticas dirigidas contra la institución eclesial al declarar que el mal que la corroe no es tanto el de la existencia de sacerdotes «opulentos y llanos», cuanto la herejía en la que han caído «un gran número de gentes». De ahora en adelante, se dice que la fe está como herida en sus miembros y en su cuerpo por las «doctrinas perversas» que se han extendido por doquier. Refiriéndose a la *Suma teológica* de santo Tomás, Jehan Bouchet subraya que apostasía y herejía son los males condenados por Dios, que intentan destruir el orden jerárquico de la Iglesia, la doctrina apostólica, los sacramentos, el purgatorio, las obras, la confesión; el objetivo de los heréticos, se lamenta, es el de conseguir «plena licencia para andar con mujeres, robar y criticar [...], para vivir en el impudor». Dios castigará a sus enemigos, a todos sus enemigos. Es una visión angustiada, la visión de un mundo que se aleja de Dios, que se deja seducir por el pecado.

En *La institución de la religión cristiana*, y sin contar nunca que está hablándonos de su propia experiencia personal, Calvino evocará un universo de disfuncionamiento de las representaciones que, aunque no se recuerden explícitamente tales componentes del imaginario, no le conduce tampoco a ninguna parte, lo mismo que sucedía con la religión que ha abandonado porque no era más que impiedad, porque podía tender a ser un sistema de enloquecimiento, un vector de desorden interior. Propondrá como un catálogo de representaciones alternativas de Dios, que podrían entonces convertirse en objeto de ciertas disputas escolásticas. Se complacerá así en describir cómo el conocimiento de Dios vive corrompido por la «necedad» o la «malicia» de los hombres. En primer lugar están aquellos que, para evitar saberse vigilados por la mirada de Dios, para evitar el miedo y vivir en la seguridad de la vida de aquí abajo, tie-



nen la tentación aristotélica —¿o epicúrea?— de creer en un Dios ocioso en el cielo, que se desinteresa por la suerte de los hombres. Calvino distinguirá aquí un sistema de defensa, evidentemente ilusorio a sus ojos, contra el imaginario del pánico a la muerte, puesto que en esas condiciones el pecado queda impune y es suficiente que el hombre se perdone sus faltas para que éstas sean olvidadas.

Están a continuación los que, en el lado opuesto, convierten a Dios en un ser omnipresente en el mundo. Quizás aquí Calvino hace alusión a sus maestros de Montaigu y a su didáctica de una fe meritoria y penitente. Se trata de hombres tan impíos como los anteriores, pero lo son de manera diferente. No han asumido el temor voluntario ante Dios que es el santo temor; se hallan dominados y espantados perpetuamente por un temor «servil y coactivo». Su fe es una fe coaccionada por el miedo que, dependiendo de una variable gradación de la conciencia, no es otra cosa que el miedo al Juicio divino. Su Dios les aterroriza en su Justicia, y en realidad sólo van hacia él a su pesar, como «empujados» por su miedo. Detestan secretamente a Dios, y su vida no es más que una batalla librada inconscientemente contra Dios, un Dios que se les aparece sentado en su «trono judicial» a fin de «castigar las transgresiones». Esta lucha inconsciente contra Dios se traduce en prácticas supersticiosas: adoración de esas «contaminaciones» que son los ídolos, «listas farragosas y ceremonias sin ningún valor», orden exterior de la «apariencia» de una religión que no está forjada en el corazón, sino en la pasión que provoca el miedo. Un miedo pánico se eleva sin cesar en ellos, un miedo que les lleva cada vez más al intento de aplacar a Dios por méritos que se relativizan a medida que se acumulan.

Es preciso volver a afirmar que el itinerario calviniano no está probablemente muy alejado del seguido por Lutero, un recorrido que adquiere su dinámica en la existencia de un malestar generado por el hecho de que la finitud humana se enfrente a la Infinitud divina, un itinerario que es la aspiración a encontrar una respuesta al problema lacerante de saber qué hay después de la muerte. La instrumentalización casi matemática de la búsqueda de la salvación, condicionada por un fenómeno de saturación, debía volverse contra su propia finalidad. La maquinaria destinada a producir la seguridad frente a la angustia del más allá acabó por desarrollar, en un paradójico «otoño de la Edad Media» y en un no menos paradójico «renacimiento», el fantasma de un distanciamiento siempre más difícil de superar por Dios en relación a una humanidad culpabilizada. Y es preciso añadir que ha llegado un tiempo en el que (me-

dian­te un meca­nismo que con­sis­te en im­pri­mir bre­ves pan­fle­tos y de gran cir­cu­la­ción), por el im­agi­na­rio co­lec­ti­vo van y vie­nen na­rra­cio­nes sor­pren­den­tes que ha­blan de pro­di­gios por to­do el mun­do, en la tie­rra, en el cie­lo, en la mar, sig­nos de una có­le­ra de Dios con­tra una hu­ma­ni­dad hun­di­da más que nun­ca en el pec­a­do, con­tra unos sa­cer­do­tes ol­vi­da­dos de los de­be­res del ser­vi­cio di­vi­no, con­tra una Ig­le­sia orgul­lo­sa y cor­rom­pi­da. Co­mo los as­tró­lo­gos ase­gu­ran que el mun­do ha lle­ga­do a su úl­ti­mo «pe­ri­o­do», Dios ha­bla de su ale­ja­mien­to, de sus des­via­cio­nes. Su ros­tro se vuel­ve más le­ja­no pe­ro, por otro la­do, más ter­ri­ble. Hay una do­ble an­gu­stia que ha­ce es­tra­gos, la an­gu­stia an­te la mu­er­te par­ti­cu­lar que pue­de sor­pren­der al in­di­vi­duo y de­jar­le des­ar­ma­do fren­te al te­mor por sus pec­a­dos y por la de­bi­li­dad de sus mé­ri­tos, y la an­gu­stia an­te un fi­nal de los tie­mpos que pue­de lle­gar en cual­quier mo­men­to y que, al sig­ni­fi­car que la hu­ma­ni­dad ha ro­to con Dios, se­rá tes­ti­go de cómo se des­ata la vio­len­cia di­vi­na.

Pre­ci­sa­men­te Cal­vi­no, ya en Gine­bra, pa­re­cerá re­ac­cio­nar des­pués con vi­gor, pue­sto que se es­for­za­rá por si­tu­ar a Dios cer­cano a los fie­les, con­tra los «po­bres pa­pis­tas» que no son ca­pa­ces de ad­ver­tir que Dios es­tá «pró­xi­mo a ellos», a pe­sar de tener su se­de en la glo­ria ce­les­tial. La au­to­bio­gra­fía in­di­rec­ta, siem­pre per­cep­ti­ble en el dis­curso cal­vi­nia­no, re­a­pa­re­ció de ma­ne­ra evi­den­te en esa vo­lun­tad de ha­cer sa­ber que, más al­lá de la dis­tancia in­fi­ni­ta que le se­para de los hom­bres, Dios los ob­ser­va en se­cre­to mi­se­ricor­di­osa­men­te. Dios es­tá siem­pre ahí. Y aque­llo que era ex­pe­ri­men­ta­do co­mo su odio vir­tual se vuel­ve así su mi­se­ricor­dia. Dios es ju­sto por­que es amor, y es amor por­que es ju­sto. Ya no po­drá ha­blar­se de una mi­ra­da de Dios que a­ter­ro­ri­za al hom­bre por su du­re­za y sus exi­gen­cias, si­no que se con­tem­plar­á a Dios co­mo ab­rien­do los «o­jos» del pec­a­dor, y no por­que éste ha­ya ad­ver­ti­do la re­a­li­dad es­pan­to­sa de su pec­a­do, si­no por­que pien­sa en «ma­jes­tad» con to­das sus ob­ras y pen­sa­mien­tos. Para aque­l que tie­ne fe y que se ha nu­tri­do de las pro­me­sas del Ver­bo di­vi­no, Dios es­tá pre­sen­te por to­das par­tes, en to­do mo­men­to, a su al­re­dedor, en la per­cep­ción de una «pie­dad». No­che, día, «en ca­da mi­nu­to», en pú­bli­co o «cuando uno se re­ti­ra a parte», en la imi­ta­ción del sal­mis­ta, en la ora­ción, siem­pre en la ora­ción, as­i­mi­la­da ésta a una mi­ra­da que se di­rige ha­cia Dios, «sa­bi­en­do bien que Dios nos ve, y que no­so­tros es­ta­mos siem­pre an­te su pre­sen­cia». So­bre to­do, y con­tra aque­l sis­te­ma de sig­nos sor­pren­den­tes y es­pan­to­sos que pa­re­cían ha­ber pro­mo­vi­do el im­agi­na­rio en una for­ma in­con­scien­te de delei­te al ob­ser­var la cer­canía de la có­le­ra di­vi­na, Cal­vi­no vol­verá a ha­cer ha­blar a Dios con



una vitalidad extraordinaria, restituyendo la primacía al Verbo que nos ha sido entregado a todos. Sustituirá un Dios de mirada torva que, hasta ese momento, se expresaba primordialmente mediante signos escatológicos cada vez más frecuentes y que exigía a los hombres que hicieran siempre penitencia, un Dios con quien te arriegabas a entrar en una relación de desamor, por un Dios-Verbo, en una ruptura semántica fundamental, por un Dios que vive en Palabra en el hombre según el testimonio del Espíritu Santo.

Podemos volver a plantear una hipótesis a la que ya nos hemos referido con anterioridad: la construcción como reacción del imaginario calviniano no se forja a partir de una construcción puramente teológica. Es en sí misma una narración de vida, es el pasado indirecto de Calvino, el pasado subjetivamente ocultado porque su derrota ha supuesto la victoria de Dios, pero despiadadamente presente siempre que el reformador tomaba la palabra; debe entenderse como un mecanismo de defensa contra lo que, en su sermón ochenta y cinco sobre el libro de Job, Calvino denomina una manera en que los hombres «sirven a Dios a su modo». Una manera de la que él se ha separado providencialmente. Una «fantasía» que permitirá la identificación de los papistas, multiplicando las devociones a «monigotes» y a otras imágenes de madera o piedra, a cerdos revolcándose en sus comederos, llenándose el vientre de infinidad de inmundicias y de lodo, que no son capaces de advertir la vanidad de su búsqueda de amor divino, sino que llevan con ellos la angustia y la tristeza cada vez más y más trágica de no estar en condiciones de alcanzar la plenitud.

Una «fantasía» que, según escribirá en la *Epistre au Treschrestien Roy de France, François premier de ce nom*, conducirá a los hombres a sustituir la palabra pura de Dios por «sutilezas sofistas», a disfrazarla con «combates y disputas filosóficas». Siguiendo esas líneas fundamentales, Calvino subrayará hasta qué punto la cultura escolástica había constituido para él un elemento importantísimo en su conflicto personal; había sido incapaz de aportar una respuesta definitiva a sus interrogantes porque se trataba de una máquina que giraba en el vacío basándose en puros procedimientos retóricos. Aparecerá entonces la alusión a esos teólogos que, a lo largo de su vida, no hacen otra cosa que sepultar y oscurecer la sencillez de la Escritura mediante «disputas infinitas y cuestiones más que sofistas».

La teología romana, obra de la desvergüenza humana, se disipa en esa infinitud mediante el uso de un lenguaje sin otro objeto que el de reproducirse en las tesis y las antítesis que no son otra cosa

que juegos de un lenguaje que funciona dando vueltas sobre sí mismo. Calvino alude a ello al comentar el capítulo veintitrés del libro de Job («si yo voy hacia adelante, no está allí; si hacia atrás, no le diviso. Le busco a la izquierda y no le encuentro; y no le veo si me vuelvo a la derecha»). El significado que se desprende de la exégesis calviniana es el de que los hombres pueden multiplicar siempre los discursos y las disputas, pero jamás llegarán a calar en los secretos de Dios. El lenguaje del hombre es incapaz de descubrir el «consejo» de Dios, que es un abismo para quien trata de comprenderlo. Calvino utiliza la metáfora del viaje para reforzar su comentario. Compara a los teólogos y, en general, a los hombres que hablan de Dios en todos los sentidos, a caminantes que emplean toda su vida en viajar sin darse cuenta de que nunca serán capaces de conocer el mundo entero. Ni siquiera aquel que haya ido hasta el centro de la tierra sabrá nada de Dios; ni siquiera aquel que haya volado por encima de las nubes sabrá nada de Dios. La teología escolástica es impotente, sea cual sea la vía elegida para partir a la búsqueda de Dios. En consecuencia, se impone una conclusión: «Que cuando Dios no actúa a nuestro modo, no es necesario que nosotros le miremos.»

A partir de la *Institución de la religión cristiana*, la creatividad teológica calviniana disimula, por tanto, un eje biográfico permanente; proyectándola sobre una humanidad hundida todavía en el olvido de Dios, esconde la historia de una vida y el mal de vivir de lo que había sido su pasado. Aunque permita que en todo momento fluya, ha sido enteramente construida para rechazar la historia de ese pasado paralelo, para producir y legitimar una manera de olvidar ese pasado. Tiene por blanco la inestabilidad de la situación psíquica vivida por Calvino antes de que no haga un vacío de sí mismo, por efecto de lo que su imaginario le sugerirá que es la gracia de Dios. La salida del «lodazal» fue la evasión del callejón sin salida resultado de un bloqueo existencial que, con el paso de los años, se fue haciendo más y más sofocante.

Y en el pensamiento reconstruido de Calvino, más allá de la imagen repulsiva de un hombre embadurnado de inmundicias, hecho de inmundicias que le son intrínsecas, ese «lodazal» concretó una subjetividad de la religión anterior a la conversión bajo la forma de una religión definida por la angustia, o, más bien, de una religión en la que el deseo de amor divino se vuelve, por su propia potencia, en angustia de un desamor. Sea lo que sea que puedan decir los historiadores que piensan que la religión pretridentina no estaba informada por el pánico, que todo era bello y sereno en un mundo be-

llo y sereno, las reformas protestantes restablecen una relación con lo sagrado sobre la base de una desaparición de la angustia que sólo tiene sentido si se la considera como la antinomia de una angustia anterior o concomitante. Es precisamente a través de los itinerarios íntimos de sus grandes actores como se descifra el sentido de la piedad vivido interiormente antes y después del proceso de conversión. Y lo que Calvino dirá y repetirá es que, para él mismo, los tiempos de la fe romana habían sido tiempos de conflicto. A decir verdad, su discurso podría considerarse más pertinente que aquellos análisis que tienden a demostrar que en Rouergue o en sus alrededores todo iba bien a comienzos del siglo XVI.

Durante mucho tiempo, los historiadores —casi siempre católicos— del catolicismo de la época de las Reformas, después de haberla negado durante todo el siglo XIX, han encontrado una explicación a la crisis religiosa del siglo XVI en los «abusos» de la Iglesia. Más tarde, después de una treintena de años, aunque conservando de manera extremadamente marginal la temática de los abusos, han añadido la de una religión que, anterior o contemporánea a Lutero, Zwinglio o Calvino, tendía a realizar reformas eclesiales, un poco por todas partes pero de forma discontinua, junto a una serie de experiencias espirituales muy exigentes y reveladoras de una tensión de «vida espiritual más intensa». La Iglesia romana habría estado algo así como rodeada o se habría visto superada por reformadores rechazados en la heterodoxia, ya sea por sus propias responsabilidades o en razón de los errores o las torpezas de la Iglesia establecida. La idea subyacente que preside esta reevaluación es más que seductora. Según expresión de Marc Venard, habría tenido lugar entonces como un proceso de «aceleración» de una tensión de reforma secular, una de cuyas expresiones —y también uno de los indicativos del fracaso— serían las reformas protestantes. Pero «el dinamismo de la Reforma continúa también en aquellas partes de la Iglesia que han permanecido fieles al papado romano».

Sin desnaturalizar en demasía una manera de hacer orientada en un sentido confesional, podría decirse que la Iglesia romana estaba en el buen camino, y que el desorden de su mecánica habría venido de la mano de hombres fuertemente presionados que llevaban por nombre los de Martín Lutero, Ulrico Zwinglio, Juan Calvino... Desde esa panorámica, el análisis distingue un universo de piedad confiada, en calma, segura, que busca en ocasiones cimas de vida mística, hambriento de aspirar a una relación más directa con Dios, como si nada de lo que fuese a ocurrir pudiese estar predestinado. Ese análisis se apoya en lecturas muy literales de fuen-

tes primordialmente normativas o didácticas, sin postular que deban también tenerse en cuenta las propias implicaciones de la comprensión de las palabras o de las imágenes. Ignora que, en la historia, cuentan por encima de todo el orden y los desórdenes de los imaginarios.

Es difícil estar de acuerdo con ese análisis tranquilizador de la Iglesia pretridentina. La experiencia calviniana de la fe antes de la verdadera fe es la experiencia subjetiva de una inadecuación. No es precisamente un universo de piedad serena el que Calvino ha rechazado o repudiado. Por el contrario, si en el origen del pensamiento calvinista tuvo lugar una crisis calviniana, esta crisis la activó un imaginario inquieto, titubeante, vacilante, enloquecido por la sensación de impotencia y, por tanto, de peligro, al borde quizás de una desesperación y un deseo de muerte que fue sublimado en la conversión. En el caso de Calvino tuvo lugar una quiebra de los elementos de seguridad dirigidos a oponerse o a neutralizar la angustia por el más allá.

## Dudas

Y es patente que el caso de la búsqueda calviniana, que no se presenta como particular, sino que pretende poseer carácter universal, muestra de manera evidente el mal de vivir que invadía o que podía invadir los imaginarios de algunos hombres de fe. En la historia de su desarrollo, la reforma calvinista no es más que la puesta en escena del paso que conduce desde la eliminación de la angustia personal a la eliminación de la angustia colectiva. Es un reflejo invertido de la religión que esa misma reforma rechaza categóricamente, en nombre de Dios, porque no es otra cosa que corrupción y fuente de mal, y contra la que lucha de manera obstinada.

Todo gravita alrededor de la muerte y de su representación. En ese instante crítico en que él podría verse invadido por el miedo y sumergido en él al contemplarse separado quizás para siempre de Dios, al perder a Dios para toda la eternidad, Calvino afirmará que la angustia debe disiparse a la misma velocidad con que se ha presentado, cuando el moribundo recuerde la «buena voluntad» de Dios ante su mirada y no experimente duda alguna sobre la gracia divina. Entre los papistas, según escribirá, «es cierto que se farfollará mucho, que se dirán padrenuestros, y se mezclarán con avemarías entre medio, e incluso rezará un padrenuestro al monigote de santa Ágata, o de cualquier otro santo, lo mismo que a Dios».



Pero, todo en vano, pues la angustia permanece. Nada es capaz de reducirla.

El calvinismo no fue más que la obra de un hombre que quería rechazar al papa de Roma, a sus clérigos, su eclesiología y sus dogmas; se trató primordialmente del resultado de un trabajo sobre sí mismo, de una terapia personal dilatada hasta convertirse en soteriología colectiva, fue algo así como un psicoanálisis invertido, puesto que no descansa en la investigación de los misterios del pasado personal y de su emergencia al estado consciente, sino, antes al contrario, en un rompimiento con el pasado, en un arrojar por entero al abismo un pasado que, justamente, había sido vivido en medio del vacío, del conflicto irreductible entre una imagen poderosa de autoridad destructiva y otra siempre más frágil, informada de amor.

El Dios de los sermones de Calvino es, muy a menudo, un Dios «médico» al que deben dirigirse los hombres para que mantenga a la muerte lejos de ellos. Para un creyente, confesarle a Dios los pecados es como hablarle a un médico de su enfermedad, de un mal del que la mayor parte de los seres humanos no tiene conciencia, pero que les va minando. Y el primer «remedio» son las Escrituras. De donde se deduce que el funcionamiento del imaginario religioso no es algo en el que lo sagrado sea autónomo o que posea, si se prefiere, una «realidad» constituida por el pensamiento de la trascendencia. El imaginario religioso no es más que el imaginario; el imaginario que sufre o que se inventa mutaciones, transformaciones, cuando no consigue realizar la que sería su finalidad, la de colmar la distancia entre la vida y la muerte, calmar el elemento trágico de la tragedia de la cesura absoluta que es la muerte por venir, siempre inminente, siempre próxima. La historia religiosa así entendida es como una historia de ficciones que de deshacen y se recrean...

Ser papista, ser por tanto el Calvino anterior al combate contra Roma y el Anticristo que allí reina (el reformador no se cansará de decirlo y repetirlo), es estar al margen de la perseverancia, es caminar en la «duda» perpetua que engendra una especie de artimaña ante la imagen de la mirada de Dios, como una manera de ocultarse a esa mirada, y que conduce a los hombres a fabricarse «sus devociones a placer» para, de esa forma, tratar de atemperar la justicia divina. Como llevado por su propia historia y por el recuerdo de su conflicto personal de tiempos pasados, Calvino definirá esa duda como errabundez, vagabundeo, insatisfacción. Y en el origen de esa conciencia de divagación, de vacilación, se halla la ilusión de que el hombre puede «ser señor de su vida», ser su «conductor», la



ilusión de que puede decirse a sí mismo lo que es justo y lo que es injusto, siguiendo así «su parecer, su creencia». Y de esto, el decimocuarto sermón sobre el salmo 129 parece contener preciosas reminiscencias autobiográficas, cuando Calvino se detiene sobre los «pobres incrédulos» que piensan complacer a Dios amándolo y honrándole «por violencia [...], como forzados y coaccionados», y que de esa relación no consiguen más que tormentos, pues es imposible que puedan saber si verdaderamente aciertan. Es una relación que considera la salvación personal como una finalidad propia de la piedad y que descansa, por tanto, en el concepto del interés que esclaviza al hombre a realizarse de manera egoísta y orgullosamente como centro de sí mismo, cuando en realidad ha nacido para Dios y cuando sólo Dios detenta el poder de salvarlo.

Según el decimonoveno sermón sobre el salmo 119, Calvino cree que deberá denunciarse la religión «papista» como una religión de la «duda», en la que el cristiano no sabe jamás el «beneficio» que acompaña a sus oraciones, vive siempre perplejo en sí mismo y, por vía de consecuencia, en un Dios del que nunca llega a saber si le ama por sus obras o le odia por sus pecados: «Por todo ello, vemos cómo en todo el papado no se sabe orar a Dios debidamente: Y lo afirmo siguiendo la doctrina que allí celebran. Y ¿por qué? Porque enseñan al pobre mundo que es necesario estar siempre en duda, y en suspenso.»

Toda la construcción soteriológica calviniana denotará una voluntad de ruptura con aquello que será considerado como una perversión de lo más «principal» de la verdadera doctrina cristiana. Contra la «duda», contamos con la seguridad que proporciona la fe en la bondad gratuita de Dios, en la misericordia que Dios tiene para con los hombres. La promesa prima por encima de todo, constituye el primer escalón del reencuentro con Dios, mientras que la imagen que Calvino conserva de la doctrina del papado es la de que los papistas, incluso cuando pronuncian sus oraciones, «dicen que no deben estar seguros jamás». Por tanto, la promesa no es nunca cierta. Para Calvino, el papista no puede tener confianza en Dios en la medida en que no sabe si Dios le mira o le escucha. De hecho, hay como un «ensalvajamiento» humano en las palabras «de viento» en las que se complace, que son recordadas por Job y que Calvino interpretará como palabras de «nula firmeza, es decir, que no pueden edificar un hombre». Estar en el mal es no aplicar todos los «sentidos» y los «espíritus» a la palabra de Dios y, entonces, «sentidos» y «espíritus» «corretean entretanto de un lado al otro, y la palabra de Dios se va como el viento». La evocación de esta disgrega-

ción de sí es una alusión a lo que pudo haber experimentado Calvino en aquellos tiempos en los que su fe le llevaba a «errar».

Y Job, como David, será un espejo de la posibilidad de avance de ese ser que no encuentra firmeza ni estabilidad en ninguna parte, que no halla seguridad alguna de que sus oraciones consigan ser escuchadas por la divinidad. Es el hombre quien se ha apartado de la angustia del amor o del desamor de Dios, quien le ha ignorado: incluso aunque le hayan sido enviadas aflicciones y desgracias, penas y sufrimientos, Dios seguirá siendo para él un Dios de consolación, de reposo, y no de terror. Calvino dirá que son falsos profetas todos cuantos «fulminan y amenazan con tempestades» cuando hablan de los designios de Dios, poniendo «el pie en la garganta a las gentes temerosas de Dios». El reformador de Ginebra se levantará contra esos predicadores del pasado bíblico y también del presente francés, contra esos hombres que se consideraban y se consideran «embajadores» inspirados por la divinidad y que, al contrario que Job, utilizaban y utilizan aún «una gravedad inhumana», una «alteza inhumana para abatir a las pobres gentes y espantarlas». Siguiendo el hilo de los sermones de Calvino, es ese Dios pervertido porque aterroriza el que ha resurgido de manera indirecta y del que debió escuchar y sufrir la enseñanza ofrecida por boca de hombres que se consideraban profetas y que no eran otra cosa que ilusionistas. Calvino afirmará que es menospreciar a Dios si sólo se ve en él violencia y dureza, si se enseña que «al rezar es preciso estar siempre inmerso en perplejidad y en duda».

Aquí se revela todo un universo de fe, en ese Dios de rostro a menudo impreciso y, en ocasiones, terrible y terrorífico que Calvino estuvo contemplando hasta el instante de la iluminación; el universo que sacaban a escena predicadores dominados por un sentimiento de pánico que, desde comienzos de la década de 1520 y quizás con anterioridad, extendieron la imagen de una cristiandad invadida por el pecado, la imagen de un mundo envejecido y llegado ya a las puertas del Juicio final. Palabras de violencia que anunciaban la violencia de Dios. Calvino permite así leer los sermones de teólogos como Noël Béda o François Le Picart fuera del anacronismo de una lectura puramente externa y, por tanto, plana; permite leerlos en el sentido de un discurso pánico, desestabilizador, que conduce hasta el odio de uno mismo. Más tarde, a partir de la redacción de la *Institución de la religión cristiana*, ese odio se interpretará como ocultación de un odio hacia Dios, puesto que se presentará a Dios como deformado, incluso como deforme por la pre-sunción humana.

Entre los años 1530 y 1550, François Le Picart ejerce en París como uno de los maestros del pensamiento. No cesa de repetir que la relación de los hombres con el mundo es de carácter idólatra, que se ignora y se desprecia a Dios, que existe el pecado de no castigar a los herejes mediante el hierro y el fuego. Ciertamente, se cuenta con el firme apoyo de la Cruz que los fieles deben portar; ciertamente, puede llegar una reforma de la Iglesia y de los fieles, incluso debe llegar, pero el diablo se halla presente, atrayendo hacia sí y a su maldad a las «gentes mundanas»; el juicio será inmisericorde contra quienes hayan seguido la «escuela» del mundo, comenzando por los herejes que deben ser perseguidos y condenados a muerte, todos ellos sin excepción. Se acerca el momento peligroso que verá a Dios dejar «oír» su «sentencia»: «Podemos oír muy bien cómo se acerca el día del Juicio, pues la maldad abunda más que nunca. Parece que no hay nada de Dios en la manera en que vivimos.» En esos años trágicos que acentúan aún más el discurso sobre el pecado de finales del siglo xv, los profetas de la Iglesia romana hablan según una dialéctica probada: una inmensidad del pecado humano dividida y clasificada en múltiples pecados que exigen cada uno de ellos una penitencia diferente, inminencia del castigo de un Dios colérico en un momento en el que proliferan los falsos profetas, única alternativa de la penitencia para quienes quieran escapar a la cólera divina. En el tratado *Des scandales qui empeschent aujourd'huy beaucoup de gens de venir à la pure doctrine de l'Évangile et en desbauchent d'autres*, Calvino se referirá, en 1550, a esa fuerza profética que debía representar François Le Picart cuando predicaba en París a comienzos de la década de 1530 y, después, cuando denigraba a la Ginebra reformada y decía que allí toda religión había sido aniquilada: «un hombre que ha perdido el sentido», un «descerebrado y un fanático», pero cuyas ineptitudes eran consideradas por sus oyentes como «oráculos» (*oraculis*). Calvino denunciará también en él a un «hombre del todo descerebrado, fantástico y parecido a un ser rabioso».

Es imposible comprender el itinerario anómico de la sensibilidad de Calvino si nos negamos a contemplar el hecho religioso contemporáneo del tiempo de las reformas de la Iglesia como informado por una profunda duda subyacente, que predicadores y doctores no dejaban de potenciar, al describir los pecados del mundo como cada vez más numerosos. La historia es interactiva, constituye un sistema global en el cual los acontecimientos se ordenan según un modelo dialécticamente coherente de continuidades y discontinuidades correlacionadas.

Más allá de constituir la evidencia de una inteligencia alternativa, cuyas fuentes y justificaciones son complejas, la teología calviniana ofreció un mecanismo de lucha contra la conciencia triste que vacila entre dos balizas, la del desamor y la del amor, la de la justicia y la de la misericordia. En eso consiste fundamentalmente esa teología si el historiador sale de la esfera marcada sólo por el dato de la innovación teológico-eclesiológica y da el paso de acercarse a la historia de las necesidades y contingencias del imaginario. ¿En qué sirvió el pensamiento calviniano o por qué hubo un pensamiento calviniano?, ésa es la clase de pregunta que deberíamos formularnos a propósito del propio Calvino; para creer que, si el pensamiento calviniano pudo conocer tan rápidamente un formidable impacto social, un éxito tan enorme, fue debido a que el drama interior resuelto por Calvino disponía de la capacidad de ser el drama de un gran número de cristianos, y que esos cristianos, como él entrevió con anterioridad, se hallaban a la espera más o menos consciente de una solución tan liberadora como pacificadora. Algunos habían avanzado ya hacia la elección, para muchos no definitiva, de la vía intermedia «entre dos sedes», por utilizar la fórmula de Thierry Wanegffelen. Otros, mucho más numerosos de lo que se cree, habían adquirido el conocimiento de un luteranismo borroso que se realimentaba con la difusión de ciertos postulados erasmistas o fabristas. Finalmente, otros no habían actualizado aún la fuerza de rechazo de la angustia que les atenazaba, dispuestos, no obstante, a recibir la buena nueva de la restitución de una fe perdida, olvidada por culpa de una Iglesia indigna y corrompida, la Iglesia de Roma.

El pensamiento calviniano no sirve más que para resolver un malestar religioso, una inquietud que no es otra cosa que el detonador de un primer nivel de crisis de identidad. Ante todo, sirve para resolver una contradicción interna al sacar a la luz una angustia ante el propio yo generada desde las últimas décadas del siglo xv, en gran parte, por el discurso de los hombres de Iglesia, un discurso informado por el pánico, un discurso atemorizante que presentaba un Dios con tendencia a alejarse de los hombres, incluso de los más piadosos y más fieles.

Hay miedo y más miedo, afirmará Calvino comentando el salmo 119: el miedo «liberal» de quienes están regidos por el Espíritu de Dios, y el miedo negativo de los infieles a Dios, nutridos por el temor de Dios hasta el punto de ir «sin rumbo y enteramente abatidos», hasta el punto de no tener el coraje de tratar de «acercarse» a Dios. Siempre les parece que Dios se encuentra en disposición de



darles la espalda, de abandonarlos. Ese miedo negativo es quizás el que creció en aquellos años parisienses de Montaigu, emergiendo de vez en cuando como un «infierno» de la conciencia; y desde el momento en que Calvino lo evoca, podríamos llegar a pensar que es su propia experiencia la que se encuentra calcada en lo que se considerará un discurso de denuncia del papismo: un miedo aniquilador, destructivo, que supone la ausencia de un verdadero «coraje para acercarse hasta Dios».

Sin duda, no resulta tampoco fácil conocer los secretos de la enseñanza recibida en Montaigu por Calvino; los historiadores no se ponen de acuerdo sobre su contenido exacto. Además, para algunos Calvino no habría adquirido más que una iniciación teológica muy superficial, pues su padre lo sacaría de allí en el momento en que iba a comenzar el año de estudio de teología.

Sin embargo, es posible también que, aún con más fuerza, Montaigu haya estado en el origen de la aventura calviniana y de su dimensión liberadora, por dos razones que se solapan. La primera de ellas es sencilla de discernir: lo mismo que en el caso de Lutero y que en el de un gran número de monjes que rechazaron la perfección que se les habría encomendado que trataran de alcanzar en el seno de sus comunidades reformadas, enfrentados a un mundo exterior manchado por el pecado, sería también un presentimiento de fracaso, de no sentido, de impotencia, de «horror», lo que habría empujado a Calvino a criticar y abandonar, en Orleans o en Bourges, el eje del nominalismo formador.

Pero la segunda razón, paralela a ésta, puede haber sido tan determinante. Según Alister E. McGrath, en Montaigu se habría enseñado también una faceta del revivalismo nominalista, la *schola augustiana moderna*, antipelagiana. Calvino habría sido iniciado en una concepción agustiniana muy dura según la cual la salvación sólo se conseguía por la obra de Dios, de un Dios que únicamente podía iniciar la justificación de criaturas henchidas de pecados y provistas, por ello, de una voluntad enteramente impotente. Un Dios absolutamente trascendente, inmensamente irreconocible por la razón humana, que asociaba una *potestas* absoluta, sin límites externos, a una *potestas* ordenada, justificando el haber concedido a algunos su gracia mediante una decisión que no está en condiciones de revisar. Montaigu le habría proporcionado y fundamentado un sistema de pensamiento pesimista y antiespeculativo, de rechazo de los merecimientos humanos, de gracia totalmente inmerecida. Es decir, que, a pesar de la voluntad de Calvino por ocultarlo, el nominalismo estaría mucho más presente de lo que se adivina en la



arquitectura de la construcción reactiva del imaginario del Dios majestuosamente soberano del reformador.

Un pensamiento posible, por tanto, sugerido por un Dios jamás suficientemente satisfecho, de odio hacia uno mismo, de sospecha frente a la inconclusión de uno mismo, de sospecha del mal irremediablemente presente. Un Calvino quizás «como abatido» en medio de un mundo «laberíntico» en el que ningún hilo de Ariadna es capaz de descubrirnos una salida; un Calvino a quien no «le gustan nada las promesas de Dios», se siente solo frente a un Dios insatisfecho o, mejor aún, insondable en su potestad de verse satisfecho por las obras humanas. Un Calvino idéntico a los pecadores, a los «incrédulos» a los que pintará posteriormente en el sermón ciento tres sobre el libro de Job, un Calvino que, cuando se le hablaba de Dios, habría sido «en pavor y asombro», como «un pobre malhechor que fui» y que, como habría estado poseído por el miedo especulativo de la justicia divina, del miedo negativo, habría llegado incluso a desear «que fuese abolida toda justicia».

## Diseminación

Pero nada es sencillo en los años de aprendizaje del joven Calvino. Según su propio testimonio, habría tenido ya conocimiento de «otra forma de doctrina» encaminada a restituir a la Iglesia una pureza perdida, «como pelada de toda inmundicia», pero la reverencia que sentía por la Iglesia de Roma le habría impedido dejarse ganar por un pensamiento crítico de esa clase. Podría también remontar a la estancia parisiense su toma de contacto con el contenido de ciertos trabajos importantes de Erasmo y de Jacques Lefèvre d'Étaples. También habría tenido lugar un profundo desmenuzamiento de la identidad. Como ya ha indicado Pierre Chauvin, Montaigu no pudo haber sido un mundo totalmente cerrado, ni un centro que distribuyera un aprendizaje monosistémico. A pesar de la reprobación de sus maestros, Calvino pudo quizás entrar en relación con los medios humanistas parisienses a través de su primo Robert Olivetan —quien, no obstante, dejó la capital desde el curso del año 1528—, o por la amistad que le unía con los hijos del médico Guillaume Cop. ¿Tuvo un principio de orientación biblista paralela a la enseñanza nominalista? No hay nadie que se encuentre en disposición de asegurarlo.

Mantuvo el suficiente contacto posible con la «filosofía cristiana», con la que el apóstol Pablo se permitió enunciar el *corpus cen-*

tral de una doctrina de la gratuidad de la salvación para quienes ponen toda su fe en la bondad divina; en la que aun las formas externas de piedad se asimilan, muy a menudo, a supersticiones porque se hallan ritualizadas y mecanizadas por entero. Será más tarde cuando Calvino encuentre, como en una paráfrasis inconsciente, los métodos de estigmatización de una devoción exteriorizada que Erasmo había utilizado en el *Elogio de la locura*: la visión de un pueblo que honra mediante plegarias a su Dios con la boca y no con el corazón, la visión de sacerdotes cantando las horas canónicas pasivamente, sin «inteligencia ni devoción, ni deseo cualquiera que sea», la visión de unos clérigos asegurando que alabar a Dios es suficiente para conseguir méritos, la visión de un canónigo pensando en «su comadre» mientras reza a Dios, pero seguro de que la «intención final» es suficiente por sí misma: «¿Y no es eso burlarse enteramente de Dios, y reírse de él, más de lo que se haría con un niño?»

A estas virtualidades entrecruzadas, y altamente misteriosas, se añade otra ruptura que pudo acentuar la desorientación personal de Calvino; otra ruptura que pudo implicar una densidad aún mayor de las imágenes que tenía de sí mismo y de las contradicciones inherentes a su coexistencia. Es preciso insistir en este punto: en esos años no confesionalizados, a pesar del endurecimiento de la Facultad de Teología de la Universidad de París y de sus primeros y agresivos ataques contra erasmistas y luteranos, a pesar de las primeras impresiones latinas de textos que comparan a los herejes con los falsos profetas anunciados en el Apocalipsis, la persona creyente sufrió el golpe directo de la efervescencia increíble que conmovió a la doctrina de la salvación. Ese creyente no puede mantenerse al margen de las múltiples proposiciones que se abren paso, se oponen o se superponen después de la formidable decadencia vivida por el papado en 1527 cuando el saco de Roma a que el condestable Carlos de Borbón sometió a la ciudad. No puede ignorar los cálculos de los «locos astrólogos» a los que denunciará François Rabelais, y que anunciaban para los años 1533-1534 profundos cambios sobre la tierra, lo que no sería otra cosa que una renovación de la fe y el fin del Anticristo o, por el contrario, un castigo divino enviado a la humanidad, mil quinientos años después de la Pasión. No puede haber dejado de estar informado de que hay quienes reclaman la capacidad de poder leer directamente el espejo místico que es la palabra de Dios. No puede desconocer el crecimiento de una tentación espiritual de la que los anabaptistas, por su escatología milenarista de la edificación de una nueva Jerusalem que sobreviviría en 1533

al cataclismo de la ira divina, constituyen el ala más radical. En París, los «sectarios» van y vienen. Existe un clima de fermentación de los imaginarios, y se habla de fe por todas partes, en las escuelas menores, en los tenduchos de los artesanos, en las celdas de los monjes, en las habitaciones de los estudiantes, en las tabernas, en las calles y en los callejones. Los escritos que llegan de Alemania o de Suiza los toma rápidamente en serio una audiencia mucho más amplia y curiosa de la que se pueda imaginar.

Cuando Calvino reside en París, el cristiano se encuentra enfrentado a un campo inestable de proposiciones, desplazándose por ellas con muchas dificultades si se tiene en cuenta que la imprenta tiende a multiplicar los vectores de información. Es una era de disseminación. Incluso la llamada entonces *restitutio* de las «buenas letras» tampoco muestra una fisonomía homogénea. Arrastrado entre el platonismo, el neoplatonismo y el estoicismo, atraído y dividido, a un tiempo, por el modelo de conciliación ecléctico ofrecido por Cicerón, seducido por los presocráticos, solicitado en ocasiones por Epicuro y Luciano, y marcado incluso por el esbozo de un aristotelismo renovado, lógicamente el humanismo no propone un «sistema» coherente que pueda disponer de la facultad de equilibrar las tensiones. Es todo lo contrario de un universo de pensamiento homogéneo. No funciona más que con los mecanismos de una perpetua desestructuración, de una perpetua avanzada crítica, que es el sentido mismo de la esperanza de los hombres que, gracias a la lectura de los Antiguos, se dedican a la búsqueda de una mejora del hombre, del cristiano. Para algunos, esos mecanismos suponen un enriquecimiento exaltante, una dicha por el saber. La abadía de Thélème está ahí para recordarlo, de la misma manera en que lo está el viaje onírico que el poeta Laurent Pillard hace vivir después de la muerte al condestable de Borbón al transportarlo hasta el reino delicioso de la Dama Afamada donde el tiempo va pasando al ritmo de la lectura de libros. Los sueños de una Edad de Oro que la humanidad alcanzaría gracias al redescubrimiento de las virtudes antiguas están también ahí para repetirlo. En el caso de Calvino es posible que esa dicha, cuando se acercó a ella, no fuera una dicha verdadera, pues o no hizo más que acentuar su tristeza o pronto se convirtió en tal.

Las referencias son inestables, oscilantes, parece como si hubieran perdido toda posibilidad de mantenerse fijas. Y hay una cierta lógica en el hecho de que los individuos en busca de una identidad, o en aquellos en los que su identidad se encuentra desestabilizada por todo ese torbellino, por toda esa inflamación del imaginario, pa-

sen o acudan de una referencia a otra, de una parte del yo a otra parte del yo, de un límite del yo a otro límite de ese yo, al hallarse a la búsqueda de una resolución al conflicto que sienten con mayor o menor profundidad. Erasmo ha publicado, en 1516, el *Novum instrumentum*, el «equipaje» que Dios le entregó a la humanidad. Estableció en él una versión latina del texto griego del Nuevo Testamento, que se presenta al lado del latino, mientras que las *Annotationes* se encuentran reagrupadas en un volumen separado. Se trata de un acontecimiento capital. Allí mismo se encuentran relativizadas la *Vulgata* y todas las glosas y las publicaciones de comentarios basados en ella.

Además, los acontecimientos se van desarrollando en Francia y en el resto de Europa a un ritmo acelerado. La historia vacila. El 17 de abril de 1529, el Parlamento de París ordena la ejecución del erasmista Louis de Berquin. Después, en el curso del año 1531, tiene lugar la publicación del *Espejo del alma pecadora* de Margarita de Navarra, la hermana del rey, que puede dejar atisbar una inclinación de la historia en favor de los evangélicos, de quienes reivindican la facultad de nutrirse del Evangelio directamente, sin mediación clerical. Tenemos también el apoyo silencioso que el rey Francisco I tiende a otorgar a los príncipes luteranos alemanes federados en la Liga de Esmalcalda. El mundo se mueve con rapidez, el tiempo empuja al mundo y todo se vuelve posible.

El alumno del colegio Montaigu habría ido desplazándose desde la escolástica hasta un humanismo quizás temporalmente estoicizante; pero sufriendo siempre un tirón de más a menos, de lo definido a lo indefinido, de lo seguro a la inseguridad. En Calvino tenemos, precisamente, como un deseo de estudiar todos los posibles del pensamiento, de ir hasta lo más lejano para tratar de superar, gracias a los medios disponibles, el punto de bloqueo en que permanece la duda suscitada ante la visión de Dios. Pero cada avance debe suponer también un nuevo fracaso. Si existió un «Calvino en movimiento», según la hipótesis planteada juiciosamente por Bernard Cottret, fue un Calvino lleno de indecisión el que debemos representarnos en esos años preparatorios. Y un Calvino engullido por un movimiento que le lleva siempre a plantear el mismo interrogante.

La reforma calviniana será resultado de una suspensión del desequilibrio entre posibles vidas o imaginarios de vidas: la vida construida sobre la ciencia contable y sobre los actos ritualizados de piedad, y la vida que él demuele a continuación gracias a la conciencia de los límites humanos del saber y a la visión de la muerte eter-



na. La conversión detendrá el movimiento de desequilibrio, de indecisión, quebrando su ritmo frágil. Y no parece que esté a punto de tomar la conversión solamente como el final de una «evolución gradual», en el sentido en que la ha considerado William J. Bouwsma, conducente a la creación de un pensamiento binario (conservador y revolucionario a un tiempo), dividido entre el humanismo y el fideísmo, entre la intolerancia y la experiencia. Antes bien, sería preciso aceptar la idea de una indecisión que, en un momento determinado, se hace totalmente insoportable, incontrolada, vertiginosa en una especie de disolución del yo. Y la conversión habría conseguido detener la situación de división o de disgregación identitaria, habría conseguido romper con la inconclusión de sí mismo. Calvino nos dirá de manera ininterrumpida que el hombre restaurado por la doctrina del Evangelio es un hombre que camina siguiendo una línea recta, que marcha «en derechura». Ha dejado ya de mostrarse indeciso, no vuelve a dudar, ya no vacila. Su movimiento no es ya el mismo.

Sin embargo, la experiencia de Montaigu no es la única en mantener inestable el imaginario calviniano de la salvación. Siempre en el marco de un registro autobiográfico retrospectivo y, con mayor precisión, desde la perspectiva del desplazamiento hacia una secuencia humanista en el pasado de Calvino, aparecen indicios de una disyunción del yo calviniano anterior a la conversión, que no es la disyunción del movilismo erasmiano o que, al menos, no se podrá resolver en la «filosofía cristiana». En efecto, Michel Jeanneret ha demostrado que el autor del *Enchiridion militis christiani*, siguiendo el modelo positivo del «ser múltiple» personalizado en Petrarca, vivió su fuero interno como «vaporizado», su persona como una «suma de elementos heterogéneos» en equilibrio inestable, siempre en vías de definición y de redefinición.

Un movilismo del yo simbolizado en la imagen fascinante de Proteo que autoriza la búsqueda del bien por un mecanismo de transformación aceptado y reiterado. Erasmo fue el intelectual de las metamorfosis del yo, de la «mezcolanza» y de la «versatilidad» del yo (Michel Jeanneret). Pero encontraba su libertad y, por tanto, su unidad precisamente en esa flexibilidad, en esa capacidad para interesarse por todo, de la teología a la filología, de la sabiduría de los Antiguos a la pedagogía. Su pensamiento se desplazaba desde el rechazo del purismo ciceroniano hasta prestarle una extremada atención a la retórica antigua, desde una crítica virulenta de la Iglesia romana y de sus abusos hasta una hostilidad



también virulenta contra Lutero. Para Erasmo, la disyunción continuada del yo fue una fuerza, una potencia de autorrealización que, por encima de la acumulación voluntaria de contradicciones, no excluía una «inquietud espiritual», sino que permitía «reunir, aquí abajo, todas las posibilidades de mejorar las condiciones de vida, y de subir, en el más allá, la escalera que conducía a Dios». Esa disyunción desembocaba en la capacidad de participar en la propia movilidad del mundo y en la complejidad evolutiva de la vida, en un equilibrio centrífugo de contrarios que era considerado como una realización progresiva de sí mismo. Se traducía en una representación y una gestión moderada de la identidad, en la opción constante de un rechazo de los extremos. La unidad se descubría así en un proceso acumulativo de identidades, que debía ser asumido de manera voluntaria por el hombre, siempre maestro de sí mismo en su propia diseminación. A fin de cuentas, se trataba de trascender la angustia provocada por la muerte, de sublimarla elásticamente mediante esa centralidad un poco altiva del sujeto pensante.

Para Calvino la disyunción del yo se consumó probablemente en lo que puede considerarse como un cataclismo interno. Fue una carrera hacia adelante que, siguiendo la trayectoria sinuosa que procedía de un intenso trabajo y de una acumulación de saberes eruditos y de gestos piadosos, iba perdiendo su sentido a medida que se desarrollaba en el espacio de los conocimientos y las creencias del Renacimiento. Llegada a un callejón sin salida que se adivina como cada vez más estrecho y opresivo, se negó a sí misma en la imposibilidad de dejar de perseguir el movimiento de vaivén alternativo entre la duda y la certeza... Mediante el análisis del pensamiento de Pierre Viret, uno de los más próximos a Calvino de entre su círculo de incondicionales, Michel Jeanneret ha señalado que la autoidentificación proteica fue objeto de una operación de rechazo por parte del calvinismo. La metamorfosis, la facultad del hombre de ir cambiando de forma sin cesar, a más o a menos, en el eclecticismo de una aceptación de contrarios y de paradojas, en la inestabilidad, es rechazada como condición y finalidad de la existencia. No es lo que se halla por delante del hombre, es decir, su devenir, lo que le permite desplegar en el mundo su potencial creativo; antes al contrario, es su pasado más sombrío y negativo. La metamorfosis humanista deviene el orden del pecado original, del momento en que el hombre, precisamente por el pecado de Adán, se ha trasmutado en bestia. Es la que se encuentra en el origen del «lodazal» calviniano, es la decadencia. Al contrario que la de Pico de

la Mirandola o que la de Erasmo, la antropología calviniana niega que, por su propia voluntad, el hombre pueda ser fuente de bien. Subraya que él no es dueño de sí mismo o, cuando menos, que sólo está dominado por la voluntad de Dios.

Además, redefiniéndolo de manera significativa en relación con Erasmo, Calvino utilizará el motivo paulino y humanista del «*scientia inflat*» (I Corintios, 8, 1), de la ciencia que hincha a los hombres y los hace criaturas de vanidad; y aquí, en el marco del sermón ciento tres sobre el libro de Job, será quizás, precisamente, el universo humanista de los erasmianos el que atacará y tomará como blanco. Para él, se tratará de denunciar a los hombres que nunca tienen suficiente en la búsqueda del saber, que nunca tienen bastante en «alimentarse de viento», que «se atormentan y trabajan mucho por saber de esto y de aquello, y no saben por qué, no tienen ninguna firmeza». El espíritu humano es como un espíritu en torsión y en contorsión, una conciencia perpetuamente insatisfecha a causa de un funcionamiento intelectual que descansa en una remodelación constante del yo y de las cosas, hasta llegar a una mezclanza de lo sagrado y lo profano. Ése será el recuerdo que, virtualmente, conservará Calvino del tiempo de la seducción humanista: la impiedad de un pensamiento de la mezclanza en el que habría buscado, temporalmente, solución a su duda.

En el sermón cincuenta y cuatro sobre la primera epístola a Timoteo, la vanidad de la ciencia quedará definida como uno de los objetivos que el fiel debe combatir con toda su fuerza. Calvino se alzarán contra el «parloteo orgulloso» de quienes especulan artificialmente. El diablo hace uso de bellas presentaciones, como pueden ser las de la retórica o las de la filosofía, pero que atraen a quienes se preparan a abandonar la verdad de Dios. Las «bellas observaciones» de los filósofos no valen nada, no permiten «sacar provecho» y, precisamente, sólo dan como resultado colocar al hombre ante una «enorme perplejidad». Pertenecen a la esfera de lo profano y no aportan más que una pérdida de tiempo, incluso aunque, para quien las lee, su «destreza» posea una capacidad inmediata e ilusoria de seducción: «En resumen, vemos que no es la virtud de Dios la que allí funciona.» La «gran ciencia» es la muerte del alma, la falsedad, la locura, la aventura. El «loco apetito» por las preguntas, en las que los hombres no encuentran más que tormento, es un mal, una falsa sabiduría. El sueño calviniano consistirá en dar por finalizado el momento de la hermenéutica humanista, pues es un veneno que, según el reformador, callejea y alimenta la «maldita codicia» humana.

Después de instalarse en Ginebra, Calvino recordará siempre su propia experiencia pasada. Denunciar a los demás con el mismo pensamiento de la caridad, perseguir a los demás, supondrá siempre denunciar y perseguir una parte de la historia de sí mismo. La razón por la que los humanistas cristianos se imaginaban poder colmar o dejar atrás el espacio interior del pecado original, según experiencias espirituales variadas y variables, se vuelve en Calvino la razón por la que los hombres se adhieren por entero, ciegamente, al mal que se encuentra en ellos, la razón por la que son bestias, «simios», «asnos», «perros», «abismados casi» bajo el peso de sus padecimientos conscientes o inconscientes. Los escritos calvinianos no tendrán piedad con los humanistas evangélicos que, por codicia o por ambición, rechazarán hipócritamente la ruptura con Roma, y denunciarán su pretensión de haber tenido acceso al conocimiento del Evangelio. Para Calvino ese conocimiento no puede ser un bien, puesto que no ha desembocado en la penitencia, puesto que les ha entregado «mucho peor» en la fatuidad. Les ha hecho caer en vicios que les han obligado a profanar «esa retribución santa y sagrada de la vida eterna» que es la Escritura. Los humanistas han «abusado» de la doctrina de la salvación convirtiéndola en «qué sé yo qué clase de filosofía profana». Seducidos en demasía por los modelos antiguos, utilizando «pequeñas pullas», serán a ojos de Calvino unos enemigos ante los que no hay que vacilar.

Como consecuencia de este pasado desgraciadamente vivido en medio de una auténtica bulimia de saber, el tiempo calviniano está llamado a ser un tiempo, no de la discontinuidad creativa y embriagante, sino de la continuidad en la cual la identidad se construirá por la «perseverancia» en el Uno que es el Otro, es decir, en Dios. El concepto de «provecho» desempeñará un papel principal tanto en el imaginario de la conversión como en el de la vida regenerada en Cristo. «Sacar provecho» consistirá en estar en tensión para entrar en profundidad en la obra divina que actúa en uno mismo, encontrarse en una repetición que hace fructificar las promesas de Dios y que es sinónimo de progreso en el mismo; para Calvino, el hombre se halla asediado por el mal que le atrae hacia una identidad múltiple y cambiante, y debe luchar sin cesar. Este combate exige «ejercicios», como el de «ejercitarnos en sus promesas, y mañana y tarde, y en refrescarnos la memoria, a fin de que por ese medio nos armemos contra toda tentación». Cuando un hombre está «en duda» de qué sea la «voluntad de Dios» «se vuelve negligente». Es lo que Calvino dice haber sido en otro tiempo, cuando era un hombre desgraciado, un hombre sometido a la mirada terrible de Dios, incapaz,

en consecuencia, de percibir el buen camino que le podría conducir a la seguridad de la «dulzura» paternal y justa de Dios.

A propósito de la conversión de Job, Calvino opondrá de manera espectacular el hombre viejo al hombre edificado, como reconstruido, por encima de su diseminación anterior, en un ser-uno. La conversión te hace experimentar un «coraje» que te empuja a ir más allá de la «duda» y de la atomización subjetiva; en adelante y gracias a ella, el hombre está interiormente convencido de que Dios le escucha, de que tiene los «brazos» tendidos para recibirle en su misericordia. «Si nosotros poseemos esa certeza en nosotros mismos, no podremos ni mover un dedo sin que importe si venimos a él como debemos hacerlo; y lo que es peor, los hombres se esforzarán siempre por retroceder cuando duden de la buena voluntad de Dios, pues su majestad les parecerá espantosa; si concebimos que Dios quiere tratarnos con rigor, y que él es nuestro Juez, es preciso que nosotros estemos realmente espantados, que le huyamos tanto como nos sea posible.» Estas líneas parecen como un complemento biográfico, como una evocación del bloqueo existencial que, poco a poco, Calvino tuvo la pesada sensación de vivir. Como dirá también en el sermón ciento tres sobre el libro de Job, la «verdadera sabiduría no es en absoluto especulativa». Y como si fuera un espejo para cualquier hombre de fe en el curso de las pruebas ya sufridas en otro tiempo, Job amagará a Calvino.

Paralelamente a la derrota interiorizada de la vía de la salvación por las obras, es necesario distinguir aquí una dimensión reactiva de la aventura calviniana frente a las utopías humanistas. El troceamiento o el esparcimiento de sí mismo será, a ojos de Calvino, antinómico con la realización en el aquí y en el más allá, y por eso el ser persevera ciegamente en el olvido de Dios, en el ultraje, perdiéndose totalmente en el desamor divino mientras se imagina que gana el amor de Dios. El proceso identitario debe romper con la indeterminación. La crisis del imaginario que articula esta ruptura interviene de manera interactiva. La «crisis del Renacimiento» se encuentra ahí, aunque es evidente que no ha sido aislada historiográficamente. O, al menos, el calvinismo fue una de las primeras expresiones del *Contrarrenacimiento*.

Es, entonces, importante percibir con mayor amplitud el modo de pensamiento calviniano como un funcionamiento antisistémico procedente de la negación de un mecanismo intelectual. Nicole Malet recuerda el tema central del «rechazo de la mezcla», que basará la teología de la Última Cena en una crítica fundamentalmente irreductible de la transustanciación. Dios y el hombre se encuentran se-



parados por la oposición entre lo que es infinitamente puro y lo infinitamente impuro, entre lo eterno y lo temporal, y, para Calvino, el cuerpo de Cristo no puede ser rebajado, mezclado en un cuerpo corruptible como es el pan. La ceremonia eucarística papista será una ceremonia de la metamorfosis, de la mezcla entre lo sagrado y lo profano. Y siguiendo por ese camino se deduce también que Dios no puede ir oscilando entre justicia y misericordia. Su justicia, para el hombre que tenga fe, será su misericordia, y su misericordia será su justicia.

## Tentación

Recuperaremos a continuación el hilo de la biografía directa. En 1528-1529, cuando su padre ha entrado ya en conflicto con el cabildo de Noyon, Calvino, titulado como «maestro en artes», se orienta entonces hacia el derecho. Asistirá a la Universidad de Orleans donde, en febrero de 1532 (o en 1531), consigue la licenciatura «en leyes». Para poner mayor énfasis a su conversión entendida como una cesura, atribuirá esa elección no sólo al ambicioso espíritu paterno que veía en los estudios jurídicos una vía mucho más provechosa que la de la teología, sino también a su propia iniciativa. Algunos de los profesores que frecuenta están, por lo que se refiere al campo de la fe, relativamente próximos a aquellos con los que había mantenido relación en Montaigu. Sigue los cursos del gran jurisconsulto Pierre Taisan de l'Estoile.

Se ha dado por supuesto que, como no era solamente un aprendizaje de contenidos, sino también uno de los aspectos que formaba parte de la renovación humanista, el aprendizaje del derecho habría introducido a Calvino en una esfera diferente. En efecto, es esa época en que, en Francia, el humanismo jurídico coloca en segundo término glosas como las del *Apparatus*, de Accurse, en beneficio de la relación directa con las fuentes clásicas del derecho; quizás, y por esa exigencia de inmediatez, pertrechó así a Calvino con un método para la comprensión y el comentario de la Biblia; para los romanistas franceses que trabajan en la *renovatio* del derecho civil, sólo existe una única autoridad: la de las palabras en su primera expresión, y no en sus lecturas y comentarios desarrollados a lo largo del pasado. La fuente es verdad y regla, y Calvino aplicará los principios de esta primacía a su visión de un Dios cuya Palabra posee una majestad absoluta, imperativa y verdadera. Su vocabulario parecerá a menudo un préstamo del vocabulario jurídico: el «testimo-



nio» del Espíritu Santo, la «justificación», Cristo como «abogado perpetuo», Dios que es «legislador» y «juez»...

Desde la primavera de 1529 hasta finales del invierno de 1531, Calvino prosigue sus estudios en la Universidad de Bourges, que se encuentra desde 1517 bajo la protección de Margarita, hermana del rey, y que se convierte en un puntal de la renaciente crítica. Sigue las enseñanzas del jurista milanés André Alciat, considerado por su adhesión al método filológico-histórico como uno de los renovadores de la enseñanza de los estudios jurídicos, pero que, contrario a Pierre Taisan de l'Estoile y a Guillaume Budé, se opone a las técnicas francesas de revisión a nivel de análisis.

Sus diferentes biografías le muestran entregado a una pasión total por el trabajo y a un inmenso deseo de saber, estudiando «muy a menudo» hasta medianoche, comiendo poco al atardecer, leyendo las Sagradas Escrituras. Por la mañana, permanecía algún tiempo tumbado en la cama con la finalidad de practicar una forma de examen de conciencia o, más bien, de meditación sobre todo lo que había estudiado la víspera en la soledad protectora de la noche. Este fuerte ritmo de trabajo, que se cita ya a fin de poner en escena la imagen de un hombre sin cuerpo, habría sido la fuente de sus debilidades corporales, sobre todo de la enfermedad de estómago padecida durante toda su vida, pero le habría permitido tener acceso a una práctica, libre y liberada de su voluntad, de leer, conocer y comprender.

Más allá de esta fascinación ascética y compulsiva por los libros, Calvino desarrolla una práctica de la amistad que parece humanista, muy ciceroniana. En el primer rango del escalafón de sus allegados se encuentra el amigo «incomparable», el «hermano», François Daniel, que aparece, en septiembre de 1530, enviándole vino del borbonesado, pero también están Franberge, Guillaume de Costé, François de Connan, y dos monjes de la abadía de san Ambrosio de Bourges, Jehan Michel y Jehan Chaponneau... La amistad le lleva a ofrecer su apoyo a algunos compromisos intelectuales. En 1531, y quizás ya desde julio de 1529, redacta así el prefacio de una obrilla escrita por su amigo Nicolas Duchemin, la *Antapologia adversus Arelii Albucii*, en la que sale en defensa de Pierre Taisan de l'Estoile, y donde interviene contra las alegaciones avanzadas por André Alciat en sus cursos y dirigidas contra la manera francesa de trabajar el derecho. En fin, según el panegírico redactado por Théodore de Bèze para servir de prefacio a los *Commentaires de M. Iean Calvin, sur le livre de Iosué*, esa amistad se extendía bastante más allá de los límites de ese estrecho círculo: un «afecto particular»

sentían por Calvino todos aquellos que admiraban su erudición y su «celo», y esos amigos eran «aquellos a los que placía a Dios tocar su corazón para entender el hecho de la religión».

Durante esos años, en los que crece una nueva variable de la *restitutio* de las «buenas letras», habría sufrido también la influencia de Melchior Wolmar de Rottweil (1497-1561), un helenista luteranizante de Würtemberg, que acababa de ser expulsado de Friburgo por su heterodoxia y que le habría enseñado griego. Una tradición historiográfica, construida a finales del siglo XVI por el católico Florimond de Raemond, subraya que ese profesor le habría puesto también en contacto con las cuestiones relativas a la justificación por la fe. En el juego calviniano de construcción identitaria en perpetua vacilación, hay, por tanto, la posible presencia (debida a la circulación y la lectura de impresos prohibidos), de aquel a quien reconocerá a partir de entonces como un «excelente apóstol de Cristo»: Lutero. No obstante, en la actualidad se cree que Melchior Wolmar buscará por encima de todo, y utilizando como vía la iniciación a las letras griegas, hacer de Calvino un humanista más abierto a las diferentes aportaciones de la cultura antigua, más ecléctico si se quiere y más disponible. Calvino lo reconocerá en 1546, cuando escribe que le debía mucho a su antiguo maestro, y que, bajo su protección, había sido iniciado en ciertos «elementos» que, andando el tiempo, le serían «de gran ayuda».

Según Pierre Mesnard, «la preocupación religiosa» no se encontraría aún en el primer plano de la experiencia calviniana. Pero todo permanece en el campo de la hipótesis, desde el momento en que la historiografía sigue considerando a Calvino un reformador francés. Basándose en los problemáticos sermones pronunciados por Calvino, T. H. L. Parker sospecha de la existencia de una conversión en 1529 o, a más tardar, a principios de 1530. Pero esta conversión no habría llevado aún al futuro renovador ginebrino a aprovecharse de todas las implicaciones de la fe renovada que ya habría vivido. Más bien, podemos suponer que, durante esos meses, sufrió una diseminación cada vez más fuerte de sí mismo y, por tanto, de la duda que le embargaba. Se cita siempre como una letanía una carta que, dirigida a su amigo François Daniel, se refiere a la profesión de votos monásticos que la hermana de este último estaba a punto de jurar. En este comienzo del verano de 1531, Calvino subraya que nunca trató de conseguir que la joven se volviera atrás de su proyecto. Declara que simplemente le advertía de que no confiara en sus propias fuerzas, que no creyera «temerariamente» en ella misma, sino en «hacerlo descansar todo en el poder de Dios».

La *sola fide* aparece en las profundidades de este escrito, pero aún de una manera tímida, sin que sea algo exclusivo. ¿Se puede, por tanto, inmovilizar a Calvino en la figura temporal, intermediaria, de un humanista moderado que lo habría sido por simpatía o por tendencia fabrista? Se sabe que, durante el año 1528, o 1529, poco antes del coloquio de Marburgo, además de algunos textos de Jean Hausgen (Johannes Hausschein), llamado Oecolampade, había leído escritos de Ulrico Zwinglio, pero, y según su propio testimonio, sin sufrir la seducción por el simbolismo del reformador de Zurich. Dirá también que se sintió golpeado por las vehementes contradicciones que oponían entre sí a los diferentes reformadores. Dirá además que leyó los escritos de Lutero dirigidos contra las proposiciones sacramentales y que esta polémica le «apartó de sus libros». Pero, ¿no está aquí haciendo un uso astuto de su propio pasado con el afán de amplificar la dimensión teocéntrica de su conversión?

La muerte de su padre, acaecida el 26 de mayo de 1531, excomulgado en 1529 por haber rechazado desde hacía varios años rendir cuentas por las sucesiones de tres capellanes al cabildo de Noyon, reorienta a continuación el itinerario universitario de Calvino hacia las letras y la teología. Es difícil decir si esa muerte constituye, como piensa Pierre Chaunu, un «verdadero torbellino», si verifica un contencioso personal ya declarado con la Iglesia instituida, si es sólo a partir de ese momento cuando, para él, comienza a existir con fuerza la «cuestión» religiosa. El hijo estuvo junto a la cabecera de la cama del padre moribundo, y le dijo a su amigo Nicolas Duchemin, diez días antes de la muerte, que no tenía ninguna esperanza. Uno de los hermanos, Carlos, se ocupó de obtener la absolución del cabildo.

Calvino comparará posteriormente la muerte del padre a una suerte de final de su encarcelamiento, situándolo, no obstante, en el marco de una narración ejemplarizada que coloca teatralmente su vida bajo el signo de la providencia. Y, como es lógico, habría superado los acontecimientos de la infancia... De todas formas, en agosto de 1533, su nombre figura aún en la lista de los detentadores de beneficios establecidos por los canónigos de Noyon y, el 27 de octubre, una carta enviada a su «hermano» François Daniel está aún datada con el día de la fiesta de un santo romano. Pero, ¿no sería también necesario tener en cuenta el hecho de que, en un imaginario dislocado por la angustia del más allá, la muerte del padre pudo haber desempeñado su papel para acelerar el procedimiento de búsqueda liberadora?

En junio de 1531 Calvino regresa a París, al colegio de Fortet, donde comienza un trabajo de perfeccionamiento. Sigue los cursos de griego del lector real Pierre Danès, y el gran humanista cristiano François Vatable le iniciará en el hebreo. Teniendo en cuenta este contexto, Alexandre Ganoczy proyecta en Calvino, quizás con un exceso de alegría, la imagen de un humanista «erasmiano y fabrista», atraído por el biblista Gérard Roussel quien, protegido por Margarita de Angulema, emprende entonces una acción encaminada a dar publicidad al pensamiento evangélico. Pero el historiador se ve reducido a realizar suposiciones. Calvino compra una Biblia, pero no hay nada que certifique que se trata de la establecida por Jacques Lefèvre d'Étaples. Enseña en el colegio de Fortet, pero no sabemos nada de esas enseñanzas, si se exceptúa que dio cursos centrados en la filosofía de Séneca.

La publicación, en abril de 1532, de los comentarios latinos clarificando o ilustrando el *De Clementia* de Séneca (del que Erasmo había establecido ya su texto, que había hecho imprimir en 1529), parece ir en el sentido de llevar a cabo una experiencia humanista filológica donde, sin embargo, el agustinismo se halla presente con fuerza. Allí no hay nada todavía que haga pensar a los historiadores en una verdadera diferenciación. Sería quizás más conveniente insistir en un cierto arcaísmo de Calvino, humanista latinizante, en comparación con Rabelais quien, el mismo año, «hace su entrada fracasada» en el universo de las buenas letras y de la renovación religiosa. François Rabelais pone a punto una argumentación parabólica profetizando el retorno presente del Cristo-Verbo mediante el medio indirecto de una aventura de gigantes. Humanista evangélico, anuncia el triunfo del Verbo por venir.

En sus comentarios, cuya puesta a punto parece datar del año anterior y ser, por tanto, testimonio de su actividad intelectual en Bourges, Calvino muestra un conocimiento muy avanzado de los grandes textos de la Antigüedad y de los Padres de la Iglesia. Se ve que ha leído primordialmente a Erasmo y a Guillaume Budé, y en segundo término a Laurent Valla y a un gran número de humanistas franceses e italianos, que domina perfectamente la retórica como lo prueba el uso de una cincuentena de términos técnicos. La lista de autores antiguos que cruzan su reflexión es larga, muy larga. Según François Wendel, su método se parece al empleado en las *Paraphrases* de Erasmo o a las *Annotations aux Pandectes* de Guillaume Budé: partiendo de la filología, en su análisis recurre a la gramática y a la lógica, acumulando también citas paralelas obtenidas de Séneca o de otros autores, aunque algunas deriven direc-



tamente de los *Commentarii graecae linguae* de Guillaume Budé. Calvino quiere rehabilitar a Séneca contra los defensores de Quintiliano. Lo mismo que sucederá más tarde, se encuentra ya en situación de convertirse en abogado de una «causa».

Sus comentarios pretenden una lectura político-moral, parágrafo tras parágrafo, de la reflexión de Séneca. Según Calvino, el príncipe malvado es aquel que da muerte a sus súbditos, que gobierna en la cólera y la venganza, aquel cuyo reino es un pillaje. Calvino afirma la sumisión a la providencia y a la naturaleza divina del poder político. Todo poder, desde el momento en que es legítimo y hereditario, emana de Dios. El príncipe es necesario, es la cabeza del Estado, y un cuerpo sin cabeza es un cuerpo sin vida. La clemencia es su misma virtud, que pone de manifiesto a la vez su humanidad y su capacidad para parecerse a lo divino. Hace del soberano un padre para sus súbditos, mientras que el tirano ignora voluntariamente el bien común. El buen rey es un rey desligado por lo que se refiere a las leyes positivas, pero que debe gobernar éticamente, como un «tutor». En este primer compromiso personal de Calvino en la esfera pública propagado por el uso de la imprenta, se ha podido entrever una llamada a Francisco I para que diera pruebas de mansedumbre con todos aquellos que estaban siendo hostigados por seguir el Evangelio. La propia cronología de la publicación no avalaría una interpretación de esa clase, pues los comentarios sobre el *De Clementia* se publican en el momento en que el rey de Francia parece dispuesto a abrir su reino a la dinámica de las nuevas ideas y en el que las persecuciones son más bien raras.

No obstante, el humanismo de Calvino es asimismo profundamente autocrítico. En efecto, comenta la *apatheia* estoica, pero contestándola, puesto que la considera contradictoria con la religión cristiana. Ser cristiano no es sólo vivir en el aislamiento de una conciencia íntima que se dedicaría a Dios y se separaría de las vicisitudes y las crueldades del mundo, que aceptaría verse conducida ciegamente por el *fatum*; es también contemplar el mundo, ser sensible al mundo, ser un hombre que «siente, que lucha, que admite consuelo». Un hombre que tiene necesidad de Dios y que sabe que Dios ejerce un libre albedrío soberano sobre los seres. La compasión constituye una virtud esencial. El preceptor de Nerón se equivocó al condenar la mansedumbre. Es necesario saber derramar lágrimas sobre su prójimo, por «ternura del corazón», por «piedad». Según se desprende de ese texto y de su juego de simbolizaciones, Calvino parece decir que ha conseguido fijar su libido,



que a partir de ese momento ya sabe dónde está el amor o, al menos, que se acerca a la conciencia de que el amor existe, que éste es posible. No seguirá ya hundido por más tiempo en un imaginario inestable.

Y aquí se advierte una verdadera certidumbre calviniana articulada bajo la forma de un humanismo crítico, quizás ya en vías de autonegación por el efecto del rechazo de la identificación proteica, pero muy influido por Guillaume Budé. La religión no queda reducida a la filosofía y a sus variables; no debe dejarse contaminar por los errores de quienes ignoran la doctrina de la providencia, es decir, de una presencia de Dios en el mundo y entre los hombres, de un Dios que es una «mano» siempre tendida, un «brazo» que promueve misericordiosamente la salvación de los fieles. Los estoicos no han comprendido que Dios nos cuida, que cuida sin cesar de los hombres, repetirá Calvino más abiertamente en la *Institución de la religión cristiana* apoyándose en san Agustín y en el doble concepto de poder ordenador de toda eternidad y de voluntad efectiva realizada por Dios en el tiempo vivido.

Se identifica un objetivo. El mal reside en las pasiones, de las que el tirano se convierte en símbolo puesto que sólo gobierna, con brutalidad y crueldad, para su beneficio personal, y el príncipe sabio debe hacer acopio de todas sus fuerzas para oponerse a su seducción. Los escritos calvinianos, más allá de la afirmación de un poder relevante de Dios, más allá de una desconfianza por el «pueblo», más allá, por tanto, de la hermenéutica aparente del buen príncipe, conducen a una reflexión, sin duda decisiva, sobre el principio de una guerra a librar contra una parte amenazadora de sí mismo, la parte ocupada por las pasiones, por la carne. En este texto podría haber formulado algo así como una alegoría del buen gobierno de sí mismo abandonado a lo que es la seguridad de la fe, a la misericordia de un Dios soberano. Entonces tomaría la forma de una crítica del itinerario humanista, y se descubriría así un avance ya esencial que aleja a Calvino de su fragilidad desgraciada. Llegados aquí es necesario recordar que hablar del príncipe para evocar los caminos del alma fue un recurso muy utilizado en las primeras décadas del siglo xvi.

Además, es interesante señalar que Calvino no limita su crítica al peligro de una interferencia excesiva de la filosofía y de la religión. Alude a los errores de edición cometidos por el propio Erasmo, al segundo término en que éste coloca a Séneca, como si su propia identidad tuviera ya, en adelante, la voluntad de avanzar o de desmarcarse de la que es la gran figura intelectual del momento

y a la que, incluso durante su estancia en Basilea, no tratará ya de conocer. Por una parte, Calvino pareció tomar partido por Guillaume Budé en una disputa humanista que opuso al autor de *De Philologia* a Erasmo.

Por otra parte, Calvino parece estar a la búsqueda de una demostración de su virtud que, a la manera estoica, considera independiente de cualquier veleidad de ambición personal. Ciertamente, se dedica a denunciar a quienes, empujados por la ambición que les proporciona un nombre glorioso, no vacilan en publicar obras escritas con precipitación, atezados como están por una licencia loca por escribir que deriva en una ambición de ascenso social y, por tanto, en pasiones, pero, según Michael L. Monheit, no hay en ello más que un argumento retórico clásico.

Calvino dedica sus comentarios a un «amigo», el abad de San Eloy, Claude de Hangest, siguiendo el proceso clásico del *dono ut des*. La dedicatoria tiene por fin engrandecer la reputación de aquel a quien ha estado dirigida, pero, al mismo tiempo, se inscribe en una estrategia de espera de un apoyo moral mediante el cual el superior, colocado frente a la grandeza inconmensurable del regalo así presentado, autorizará la promoción de la fama del autor del libro que le ha sido ofrecido. Hay cierta ambigüedad entre la denigración estoica de la ambición personal y la utilización que Calvino hace de un patronazgo rebuscado. Es como si los escritos y los discursos calvinianos contaran allí con un código. Se trataría de una teatralidad a dos niveles significativos: en expresión directa, una ausencia deseada del yo, y, en expresión indirecta, una sobre-presencia de ese yo.

La relación de Calvino con la identidad parece caracterizada por la puesta en escena de un odio agustiniano de sí mismo junto al que cohabita una conciencia de la virtud posible para quien domina sus pasiones. Queda patente que eso podría permitir descifrar un instante en el proceso de la evolución personal de Calvino. Esta ambigüedad podrá evolucionar o resolverse en una seguridad de la «vocación» que excluye cualquier referencia al orden del yo, mediante el mecanismo de representarse a Dios como inspirador y conductor. El yo será y no será al mismo tiempo, puesto que será por entero en el Otro; una figura única de la identidad se sustituirá por la dualidad del imaginario. Olivier Millet insiste en el hecho de que Calvino es entonces un humanista retórico. Su trabajo efectuado sobre el *De Clementia* certificará «la pertenencia de Calvino a la cultura retórico-moral del humanismo renaciente». Pero tampoco lo hará sin explicar ciertas inflexiones calvinianas que, en la medida en que

él las evocaría, seguirán, «en el marco de su reflexión y de sus sentencias, [...] la conciencia de una misión que Calvino ensancha y radicaliza».

De aquí en adelante, y hasta la publicación de la *Institución de la religión cristiana*, el pasado del creyente frágil y triste se torna opaco, sin un contorno preciso. Y, según parece, comienza otra historia.

## II

### UNA LUZ OSCURA

Los meses que discurren entre mayo de 1532 y octubre de 1533 son oscuros. Sin duda Calvino ha regresado a la Universidad de Orleans, pues consta allí en junio de 1533 como sustituto de la nación picarda, pero se desplaza entre París y Noyon. Alexandre Ganoczy habla de un «momento sin duda crucial», en el curso del cual habría consolidado su cultura humanista y leído y releído el *De Civitate Dei* de san Agustín. Quizás pudo también entrar en contacto con la renovación completa que conocen entonces los estudios de retórica bajo la influencia del lector en elocuencia latina Barthélemy Latomus, que fue quien importó la nueva dialéctica inspirada en Philippe Mélanchton. Al haber detectado el papel activo desempeñado por las categorías retóricas en el pensamiento religioso de Calvino, Olivier Millet lanza la hipótesis de que la erradicación del magisterio de la Iglesia romana ha podido ser «la consecuencia singular de una aplicación al texto bíblico del punto de vista del gramático y del retórico que había sido el suyo hasta 1532-1533». El Dios de Calvino se comunicará con los hombres haciendo uso de la retórica; enseñará y provocará la emoción con el efecto patético de la majestad misma del Verbo, iluminando las conciencias con el testimonio del Espíritu Santo en una absolutividad transcendente. La Palabra es eficaz por sí misma, golpea, y Calvino habría «transferido» al Espíritu Santo «las modalidades de la obra oratoria descrita en el *De doctrina christiana* de san Agustín».

### Sombras

Pero, una vez más, Calvino ha preferido convertir este periodo en una de sus zonas en sombra, al tiempo que los analistas acumulan hipótesis destinadas a localizar, identificar y datar la con-

versión. Así, en agosto de 1533, Calvino habría asistido en Noyon a una sesión del cabildo catedralicio que ordenó oraciones públicas con la intención de detener la peste que castigaba por entonces aquel lugar con dureza: esos rituales pánicos habrían determinado la conversión... Tenemos también indicios de la existencia de una correspondencia con Martin Bucer, que habría comenzado antes de septiembre de 1532, y de la amistad con un futuro compañero de viaje, Laurent de Normandie, que emigrará de una forma espectacular a Ginebra en octubre de 1548. También es posible el reencontro con Jean Sturm, el trato con el comerciante parisino Estienne de La Forge. Y, sobre todo, tenemos... que no se sabe nada o casi nada. «*De me non libenter loquor.*» El teatro reconstruido por Calvino *a posteriori* es un teatro del enigma y de la sombra, pero es posible conjeturar que, en el curso de estos meses en los que la historia religiosa de Francia vacilaba, él consigue alcanzar el extremo de una de sus historias.

Los historiadores tienden a pensar que, desde la Cuaresma de 1533, cuando las ideas evangélicas van de éxito en éxito, Calvino podría haberse adherido a la gran esperanza que se abría paso en París. Pero eso sería olvidar demasiado rápido el hecho de que, ante todo, Calvino fue un buscador solitario de Dios. El 16 de mayo, y bajo la presión directa de Francisco I, se consigue el exilio de dos activistas de la fe antievangélica, Noël Béda y François Le Picart. En octubre, los depositarios de lo que un historiador ha calificado anacrónicamente de «ortodoxia» o de «partido conservador», zozobran de nuevo, puesto que la Sorbona trata, sin éxito, de condenar el *Espejo del alma pecadora*, de Margarita de Navarra. Entre el mes de noviembre de 1532 y el fin del año 1533, François Rabelais pasa a la ofensiva redactando *Gargantúa*, que, de todas formas, no se publicará hasta 1535. Una ola de optimismo tiende a apoderarse de quienes consideran posible una reforma cismática, y, en la carta del 27 de octubre que envía a su amigo François Daniel, Calvino relata los acontecimientos que temporalmente han sellado la derrota de los adversarios de la reina de Navarra y, por tanto, de quienes se oponen al Evangelio.

En esa ofensiva llevada a cabo por los evangélicos, mil quinientos años después de la muerte de Cristo en la Cruz, es preciso conjeturar un intento por restablecer un orden de la fe conforme a la voluntad de Cristo. Aquí la historia se desarrolla siguiendo el eje de una conciencia cronológica esperanzada en que los nuevos tiempos estaban a punto de comenzar, los tiempos del reino de Cristo restituido en la verdad de su Palabra. Esos tiempos no debían ser testi-



gos, como pretendían algunos astrólogos, de la aparición de calamidades apocalípticas y del momento pavoroso del Juicio de Dios. Por el contrario, debían contemplar el comienzo de una era marcada por el gozo evangélico. Los almanaques publicados por François Rabelais para los años 1532 y 1533 testimonian con gran intensidad esta tensión casi mesiánica, que llevaba a Gérard Roussel y a sus amigos a buscar cómo forzar el curso de los acontecimientos a fin de que, contra la ignorancia y la maldad de los teologastros y de sus discípulos, se hiciera realidad su imaginario de fe. Quienes ponen su fe en la acción todopoderosa de Dios, que no tratan de sustituir a Dios presumiendo de sus fuerzas, es posible que se vean obligados a soportar persecuciones, pero Rabelais añade que los cristianos pueden y deben saber que, si no desesperan, Dios hará temblar las montañas y la mar y salvará a todos a quienes ama, deshaciéndose de sus enemigos mediante la violencia de sus flechas y de sus relámpagos. Habrá una justicia del Dios liberador que parece tener como condición necesaria para su realización una secuencia temporal de sufrimientos e incertidumbres, pero esa justicia llegará. En las «Zarandajas antidotadas» que abren el *Gargantúa*, Rabelais utiliza un enigma complejo para llamar a su lector a abatir los abusos de la Iglesia, «a burlarse de todo aquel conjunto de abusos»; y ese fin de los abusos llegará antes de que haya finalizado el año «marcado por un arco turco, / De cinco husos, y tres culos de puchero». Se refiere al año MCCCCXXX, el año 1530, que abre la década en que se incluye el 1533, según se puede adivinar aquí. Entonces será el «solaz», el placer prometido hace tiempo a los elegidos (a las gentes del cielo). Después, cuando a Marte le hayan puesto los grilletas, es decir, cuando las fuerzas de la violencia hayan sido contenidas, «luego vendrá otro que a todos supere, / Delicioso, agradable y bello sin igual», del que es necesario saber que ofrecerá una comida. Pero ese Cristo, añade enigmáticamente Rabelais, tendrá un reino espiritual, reinará majestuosamente en las almas, por toda la eternidad. Y a los hombres, a quienes Rabelais dirige este enigma, se les apremiará entonces a levantar sus corazones, «pues el finado / Que por cuanto existe no regresaría, / Tanto se lamentará entonces el tiempo pasado».

Es en este contexto lleno de esperanza cuando se produce una marcha atrás en la historia. El problema que se plantea es el de conseguir comprender el papel desempeñado por Calvino, si es que tuvo alguno. Durante mucho tiempo se creyó que había redactado el discurso pronunciado por el rector de la Universidad de París, Nicolas Cop, con ocasión del comienzo del año académico, en la igle-

sia de los Redentores, el 1 de noviembre de 1533. Se piensa ahora que no tuvo nada que ver y no hay nada que permita suponer que hubiera participado en la elaboración de ese texto. El contexto de los acontecimientos se sitúa en un momento en que parece que debían reforzarse los lazos entre Francia y la Liga de Esmalcalda; y es probable que, con ocasión de lo que constituía una de las grandes ceremonias públicas de la vida parisiense, un núcleo evangélico activista hubiera programado un discurso duro y provocador contra la Facultad de Teología. Se trataría de remachar el aislamiento de quienes, desde 1521-1523, se habían comprometido en la lucha contra el imaginario de la gratuidad de la salvación y que, más recientemente, se oponían a las ideas religiosas de la reina de Navarra y de su grupo. El problema reside entonces en saber si Nicolas Cop encarna un activismo más radical que el del entorno de Margarita de Navarra, partidario ya de quemar etapas, y, por tanto, de calibrar el peso de Calvino en ese compromiso. Pero es preciso evitar anacronismos teniendo en cuenta un hecho esencial: las fronteras no se hallan aún estabilizadas; los hombres de fe viven en un universo creyente muy cambiante y muy flexible, pues ellos mismos experimentan innumerables posibilidades sin tener, no obstante, la conciencia o el deseo de romper con la Iglesia instituida.

La toma de posición del rector, precedida por una invocación a la Virgen según era habitual al comienzo de cualquier sermón, es ambivalente pero no del todo sorprendente. Para los evangélicos, las condenas que ha procedido a lanzar la Iglesia romana desde la Dieta de Worms no son aceptables, y la reconstrucción de la unidad de la Iglesia sigue estando de actualidad. Lutero no es un hereje; es un hombre de fe al que leen y conocen los evangélicos franceses, a pesar de las prohibiciones, gracias a la circulación clandestina de opúsculos, pero también mediante el uso sesgado de verdaderos camuflajes textuales, como por ejemplo el que permite la impresión, en 1525, de la *Oraison de Jesuchrist*, una compilación que incluye parte del *Betbüchlein*, el librito de oraciones compuestas por Lutero. Y no debe olvidarse que, desde 1522, después de la publicación de los *Commentarii initiatorii*, Jacques Lefèvre d'Étaples había escrito que cualquier hombre que rezara otra cosa que no fuera la palabra de Dios era un «infel y un desencantado», un seductor a quien no merece la pena escuchar. Tampoco se debe olvidar que, desde 1525, en las *Epistres et evangiles pour les cinquante et deux semaines de l'an*, una obra colectiva de cuatro de sus discípulos, pero con la revisión a su cuidado, Jacques Lefèvre d'Étaples había rechazado la veneración de los santos; había valorado, por encima

de todo, la doctrina del apóstol Pablo, converso a su pesar cuando se hallaba en camino para perseguir a los cristianos. De ahí una doctrina de la gratuidad de la salvación y la justificación *sola fide*, que Michael Screech califica de revolucionaria frente a los censores de la Sorbona, pero que continúa apoyándose con fuerza en el dogma de la presencia real del Salvador en la hostia consagrada: «Todo se nos perdona en Jesucristo, solamente si tenemos fe en él [...] caminamos, pues, alegremente en espíritu, armados de fe y confianza, con total honestidad, en este día de gracia.» Además, Jacques Lefèvre d'Étaples equilibraba la justificación por la fe con una intervención de las obras que debían poner un ritmo sinérgico al tiempo de la vida terrenal de todos los cristianos.

En consecuencia, es difícil evaluar la propia identidad del sermón de Nicolas Cop, puesto que, y debemos repetirlo, a los ojos de aquellos a quienes se denomina como evangélicos, la referencia a Lutero no pertenece al registro de la heterodoxia. En un universo percibido como un teatro en el que los actores llevan máscara y en el que se aprestan a ponérsela, en una capital en cuyo seno los sacramentarios están ya, sin duda, presentes, es evidentemente muy difícil decidir el nivel de desafío, si alto, medio o bajo, que habría caracterizado el discurso inaugural del curso académico.

El discurso del rector se manifiesta fundamentalmente, en primer lugar, en favor de la «filosofía cristiana» de Erasmo, tal y como la formula en la tercera edición del prefacio al Nuevo Testamento. Pero todos los historiadores han insistido en el hecho de que está influido también por un sermón de Lutero sobre las Bienaventuranzas. En él definió la felicidad como el ofrecimiento de la certeza del perdón de los pecados por la sola gracia de Dios y por la obra del Espíritu Santo prometida a todos los creyentes. «*Solus Christus, sola gratia*.» Es sólo Dios quien engendra la fe, la esperanza y la caridad, y abre el espíritu del hombre para que crea en las promesas del Evangelio. El escándalo reside en permitir que los fieles den su apoyo a la «duda de conciencia» que resulta del peso de sus propios méritos y del miedo en medio del cual viven. Nicolas Cop la emprende contra las ilusiones de las que se rodean quienes perseguían como venganza a la «filosofía cristiana»: «El mundo tiene por costumbre denominar herejes, seductores, impostores, maledicentes a quienes se esfuerzan por derramar sobre las almas el puro Evangelio, y creen así obedecer a Dios. Pero son dichosos y dignos de envidia aquellos que ofrecen su apoyo a todo eso con serenidad, bendicen a Dios en medio de calamidades y sufren las aflicciones con gran coraje.» La explicación, tomada de Lutero, del Evangelio

según Mateo (5, 3) —»bienaventurados los pobres de espíritu»—, autorizaba a proclamar que la certeza de la conciencia de ser perdonado era lo más «dulce» que había para el cristiano. La imagen del Cristo médico curando a los enfermos que creen en él, y sólo a éstos, le permitía a Nicolas Cop avanzar que los pecados sólo los perdona Dios a quienes creen en su misericordia y que la «duda» es la mayor de las impiedades.

Sin embargo, todo es extraordinariamente ambiguo. Nicolas Cop es quien habla, aparentemente un erasmiano, uno de esos hombres que leen a Lutero sin ser luteranos porque piensan que, mediante una reforma interna, aún es posible mantener la unidad de la Iglesia. Defiende a los perseguidos. T. H. L. Parker ve, sin embargo, en el rector de la Universidad de París a un cristiano ¡con reputación de luterano! Pero ¿Cop es Calvino y Calvino es Cop? Además, en el seno de unas prácticas culturales que aceptan una cierta duplicidad, la utilización parcial de una temática erasmiana, ¿no debe interpretarse como un rodeo que hace posible la aceptación de la presentación pública de una crítica evangélica más radical?

Lo menos que puede decirse es que las opiniones divergen. Albert-Marie Schmidt considera que Calvino no habría tomado aún distancia en relación con el humanismo reformista. No obstante, Émile Doumergue, en el curso de su amplísimo estudio, ha encontrado un Calvino ya convertido. Jean-François Gilmont afirma que Calvino no habría sido aún más que un «espectador» de la historia. En el interior del proceso de transformación de la persona creyente, ¿se debe distinguir verdaderamente (como se ha hecho en el caso de Lutero), primero una situación de «reorientación teológica», a la que habría seguido, después de una maduración de los interrogantes y las críticas, una «apertura reformadora»? Es cierto que Calvino no renuncia a sus beneficios hasta mayo de 1534, pero es imposible saber si fue el propio cabildo quien le obligó a ello o si se trató de una decisión deliberada. Y Émile Doumergue ha subrayado que este acontecimiento gozaba de cierta lógica desde el momento en que, llegado a la edad de veinticinco años, un beneficiario debía recibir las órdenes o renunciar. En ese mes de crisis es extremadamente difícil definir la posición religiosa de Calvino, su nivel de intensidad crítica, puesto que, aunque se haya asegurado que copió de su puño y letra el discurso de Nicolas Cop, nada prueba que haya sido el autor o el coautor. Fue su secretario y amigo Nicolas Colladon quien, más tarde, añadió una mención manuscrita a las líneas escritas por Calvino: «Discurso escrito en nombre del rector Nicolas Cop.»



Este discurso, que aspiraba a confirmar el retroceso reciente de la Sorbona, obligó a Nicolas Cop a huir a Basilea. Gérard Roussel fue arrestado. En cuanto a Calvino, disfrazado de vinatero, abandona la capital sólo a finales del mes de noviembre, y encuentra refugio en Angulema en casa de un amigo, Louis du Tillet, sacerdote de Claix y, por tanto, sin tener que ponerse a predicar clandestinamente, como invitaría a pensar la leyenda.

En conjunto, los historiadores tienden a posponer relativamente la conversión. Siguen a Calvino quien, en el «prefacio» de 1557 a los *Comentarios sobre el Libro de los Salmos*, recuerda que fue Dios quien, «por su secreta providencia», le hizo abandonar de pronto los estudios jurídicos, después de que recibiera «cierto gusto y conocimiento de la verdadera piedad» sin entrar, por ello, en lucha contra la doctrina romana de la salvación.

Lo cierto es que no se puede aceptar sin discutir la idea de una progresión lenta que habría situado a Calvino fuera de un universo bloqueado siguiendo el hilo de sus lecturas y de sus encuentros, y también por el hilo de los acontecimientos. Significaría entrar en contradicción con la dinámica interna de la construcción teológica calviniana, con la imagen central de un Dios en la que el hombre, después de haber sido sacudido como por una tempestad, adquiere firmeza y serenidad, abandonando la práctica de las obras en las que no encuentra más que tema para dudar de sí mismo y de Dios: «Pues vagar, sentirse agitado por alto y por bajo, dudar, vacilar, estar en suspenso, en fin, desesperar, es no tener confianza.» Significará también no tener en cuenta el peso capital del rechazo de la indeterminación por efecto de la atomización de la identidad, que estructura el propio imaginario de Calvino en su lucha contra la «mancha», contra la «inmundicia» de una fe que no es más que impiedad. Es necesario afirmar que, en un momento indeterminado, se han detenido, han cesado los vaivenes que afectaban al imaginario calviniano. Por otra parte, como ha señalado Nicole Malet, Calvino utilizará de manera significativa el símbolo del marino que echa el ancla de su navío en el océano. En ese instante, el barco deja de verse arrastrado aquí y allá al socaire de las corrientes, las olas y los vientos: es la imagen de una fe anclada de súbito, clavada en la palabra de Dios. Ciertamente, la imagen es paulina. El ancla que se lanza a la mar, según escribirá el propio reformador con casi total seguridad en mayo de 1561 al almirante Gaspard de Coligny, no cae en oscuras profundidades, sino que es arrojada «hacia el cielo».

Muy a menudo, los historiadores pasan por alto un dato fundamental. En el Renacimiento, no es lógico colocarse abiertamente,

uno mismo, fuera de la Iglesia que se reivindica como una y universal. Ciertamente, Dios saca del «lodazal» al creyente Calvino, pero es necesario imaginar que ese hecho ocurrió al término de un largo debate interno, de una larga serie de vacilaciones, de una crisis que únicamente pudo resolverse en un instante. La ruptura con Roma echa abajo, no obstante, barreras extremadamente sólidas, conduce al cristiano hacia lo desconocido de una aventura peligrosa que le hace perder todas sus raíces. Pero, con anterioridad, como las «supersticiones del papado» se adhieren con fuerza a la conciencia, la aspiración crítica a separarse debió enfrentarse a bloqueos, a angustias. Pudo incluso darse la invención, temporal, de una lógica interiorizada de distinciones muy fuertes y virulentas a la vista de la Iglesia instituida, sin que, no obstante, esa lógica haya determinado de inmediato la ruptura. Y es posible preguntarse si una coyuntura subjetiva de esa clase, que pone como objetivo el principio del deseo y el propio juego de su censura, no haya tenido como efecto directo un aumento de la tristeza. Un aumento mayor que nunca. Más tarde, el pastor Pierre Viret recordó un momento dramático de su vida en el que no sabía de qué lado ponerse. Se encontraba entonces dividido subjetivamente entre verse arrastrado por el «temor» de Dios o por el miedo a deslizarse hacia el error. Comparará esa situación con una larga enfermedad, peligrosa, que deja al hombre inmerso en el «dolor» y de la que es difícil descubrir el «remedio». Evidentemente, lo mismo para Pierre Viret que para Calvino, ese remedio consistió en la conversión, pero es muy posible que con anterioridad al instante de la ruptura, no pudiendo explicarlo más que desde el ángulo de un acontecimiento a la vez súbito y padecido, haya contado ya con una fe calviniana radicalizada, endurecida por una crítica muy categórica de la fe romana.

¿Y no es hacia el mes de marzo de 1534 cuando Calvino escribe una carta a François Daniel, desde su retiro en una Angulema caracterizada como una «acrópolis», en la que él mismo se describe como abandonado a la providencia de Dios? Da a entender la existencia de una forma de desapropiación de su voluntad frente a las pruebas que ha debido soportar después del discurso de Nicolas Cop: «Pero el Señor hará lo que quiera, pues la providencia verá lo que vale más. He aprendido por experiencia que no nos está permitido prever un porvenir demasiado largo.» Calvino recuerda que nada de lo que había previsto ha sucedido según lo esperado: cuando él se veía «tranquilo», le acechaba un peligro que ignoraba; cuando había temido una «temporada espantosa», finalmente había encontrado la paz y la serenidad. Quizás se trataba de una doble

alusión: en primer lugar al tiempo que transcurre desde su partida del colegio de Fortet hasta antes de que su alojamiento fuera registrado por los hombres del teniente fiscal Jehan Morin; después, a su estancia clandestina en Claix, donde encontró nuevos amigos, como el hermano del presidente Pierre de la Place, el prior de Bouteville, Antoine Chaillou, el abad de Bassa. «Y todo esto fue la mano de Dios quien lo ha hecho. Si confiamos en él, velará por nosotros.»

El tiempo de la duda parece haber quedado muy lejos. Ya no es el cristiano enfrentado a la disgregación del sí quien sale a la luz, sino un fiel de Dios aserenado, un fiel que quizás haya encontrado el camino recto mediante el cual expone lo que denominará la «doctrina» de Dios. Mucho más tarde, Florimond de Raemond le acusará de haber utilizado una máscara de buen católico al discutir con sus amigos el proyecto de una *Institución de la religión cristiana*. Con el fin de redactar esta obrilla de la que habría leído algunos capítulos a sus allegados para que se los evaluaran, se habría impuesto una ascesis laboriosa, pasándose noches enteras sin dormir y días sin probar bocado. Pero todo eso es imposible de verificar, lo mismo que también lo es la hipótesis de una conversión ya acaecida, de un reencuentro con el conocimiento de la «benignidad maravillosa» de Dios que ya habría ocurrido, y que aquella afirmación acerca del abandono a la providencia tendería a confirmar.

Por lo que se refiere al cuestionamiento sobre las oscuridades de la iluminación evangélica, quizás podría girar todo alrededor de la facultad que tuvo Calvino de escribir con más o menos rapidez la *Institución de la religión cristiana*, pues el manuscrito estuvo ya listo a principios del mes de septiembre de 1535. Tanto si se considera el motivo de la necesidad de escribir esa obra en función únicamente de la voluntad de responder al memorial dirigido por Francisco I, el 1 de febrero de 1535, a los príncipes alemanes para justificar las persecuciones desencadenadas en Francia con motivo del asunto de los pasquines, como si se pone también en relación con un deseo de negarse a aceptar el *De Transitu* de Guillaume Budé, quien, en ese mismo año, apelaba a los evangélicos a que se replegaran sobre sí mismos y a que vivieran interiormente su fe, es patente que la *Institución* no es consecuencia de la estancia en Angulema. Pero quizás no sea demasiado limitado el pretender hacer surgir la inventiva calviniana de un simple contexto de acontecimientos o de textos impresos y de subrayarla únicamente mediante la redacción de una epístola preliminar que pudo no haber sido más que un uso táctico para dar publicidad a la obra de un hombre que se consideraba la «boca» de Dios.

Nicolas Colladon se contenta con escribir que el sacerdote de Claix incitó a Calvino a componer «algunos formularios de sermones y amonestaciones cristianas», leídos a continuación a los fieles de las parroquias próximas. Quizás se trataría de un conjunto de textos que, poco después, servirían de boceto para darle forma a la primera *Institución*. Por otro lado, es cierto que Calvino está siguiendo la vía de un pensamiento alternativo. En una carta ulterior, uno de sus amigos de entonces, Pierre de La Place, precisará que su frecuente trato con Calvino ha estado en el origen de la creación de una dinámica de bonificación personal: «No conozco a ningún mortal a quien le deba más que a ti, pues no olvido cómo, cuando estuvimos en Angulema, me has entregado lo mejor por tu trato y erudición, y cuánto te debo cada día más.» En la primavera de 1534, Calvino le escribe a François Daniel que progresa en sus «estudios». El 6 de mayo de ese mismo año, parece que su hermano Carlos es objeto, en Noyon, de la apertura de un expediente por herejía...

La llegada de Calvino, y continuamos en el mismo año de 1534, al cenáculo evangélico organizado por Margarita de Navarra en Nérac, y sus posibles entrevistas con Jacques Lefèvre d'Étaples, ¿participan del errabundeo personal continuado de un fugitivo o de una voluntad de dar a conocer, en la corte de la hermana del rey de Francia, el camino recto que, finalmente, le habría sido indicado por Dios? ¿Se trata del viaje de un hombre que ha recibido una iluminación y que tiene el proyecto de hacer saber la verdad por fin descubierta, de atraer hacia esa verdad a los hombres y las mujeres con cuyo bando ha estado comprometido hasta ese momento? Debe hacerse notar, y quizás se trate de un posible indicio de un rechazo personal a identificarse con la religión que sigue en adelante el camino místico y contemporizador de la reina de Navarra, que él no acepta permanecer a su lado. Y posteriormente Guy Bédouelle considera que esta breve estancia no fue más que una invención de Nicolas Colladon...

Una traducción de un primer compromiso que habría sido llevado a la práctica se conserva, no obstante, en la redacción de un tratado teológico que no se publicará hasta 1542 en Estrasburgo, el *De Psychopannychia* (*De la noche de las almas*). Se trata de un opúsculo dirigido con gran violencia contra los anabaptistas en nombre de la unidad cristiana. Su objetivo es el de oponerse a los «sectarios» que creen en una doble revelación, la de la Escritura y la del Espíritu, ofreciendo a cada una de ellas la capacidad de que Dios hable por medio de la palabra interiormente inspirada. Calvino la emprende contra la tesis hiperliteral del sueño del alma,



después de la muerte, a la espera del Juicio postrero. Contra esa tesis sostenida por los anabaptistas, Calvino defiende la de una supervivencia misteriosa del alma separada del cuerpo. Es preciso distinguir, afirma, el devenir del cuerpo, colocado en el «dormitorio» que es el cementerio (y a la espera de la resurrección), de la vida que continúan viviendo las almas, creadas inmortales pero que, a partir de ese momento, se hallan en una condición que debe mantenerse desconocida a los hombres. Desde el humanismo filológico o retórico se dio también un desplazamiento hacia una forma difícil de identificar, ya sea de humanismo teológico, o bien (desde una perspectiva más radical y más lógica), de compromiso profético derivado de un trabajo de conversión. Pero más importante aún parece ser la afirmación de los misterios divinos que no es necesario tratar de adivinar.

Se valora la aparición de una figura de Calvino amante de la controversia, en lucha contra lo que considera un peligro contra la Iglesia, un Calvino misionero del rechazo del error y, sobre todo, del rechazo de la disgregación sectaria que podría seducir a todos cuantos se encuentran en situación de rechazar el magisterio de Roma; un Calvino que se anuncia por medio de un «yo» combativo, más combativo todavía porque se apoya en un «enorme» conocimiento de la Escritura (Jean-François Gilmont) —doscientas setenta y siete citas en el caso que nos ocupa—. Posiblemente la conversión ya ha tenido lugar pues, como subraya muy juiciosamente Bernard Cottret, una reflexión sobre el problema de la muerte a la espera del Juicio universal deja entrever una negación del purgatorio y, por tanto, de todo el aparato de mediaciones de la piedad romana. El propio Calvino muestra ya la imposibilidad de guardar silencio. En efecto, se cuentan ya por miles los cristianos que han sido seducidos por las ideas anabaptistas y que se han unido a su «facción». De manera harto significativa, Calvino recuerda un deber que podría ser consecuencia de una conversión ya realizada y que se tratará de un tema recurrente en todos sus escritos: el «deber» de decir, de denunciar, de combatir. No ejecutar ese deber le haría culpable de traición a los ojos de Dios. Además, para Calvino no puede ser de actualidad la moderación fabrista, porque descansa en «una mezcla doctrinal» (Alexandre Ganoczy), no puede encontrar sentido en un universo en cuyo seno las partes no sólo se radicalizan sino que también se multiplican.

A continuación Noyon, antes o después de una estancia problemática en Poitiers; después de nuevo Noyon; después (¿o antes?) Orleans; finalmente Calvino regresa a París donde habría tratado de

mantener una controversia con el médico español Miguel Servet que, en 1531, había publicado un tratado antitrinitario, *Los errores de la Trinidad*. Este último no se habría presentado a la entrevista fijada... Esa anécdota confirmaría que ya habría dado paso a una afirmación identitaria, construida sobre la base de un combate por la «unión», «fundada en Cristo», flexionada sobre una fe que debe permanecer «entre nosotros santa y entera» y que, por ello, exige el rechazo de las «supersticiones» romanas. Aquí encontramos ya la obsesión calviniana de oponerse a los «lobos y los ladrones» que se desvían de la sencillez de la Escritura, de comprometerse a «mantenerse alerta» contra ellos, de una parte porque rompen la unión de los verdaderos creyentes y, de otra, porque también atraen sobre los fieles del Evangelio acusaciones terribles por el procedimiento de la amalgama que infecta a la Sorbona. Al punto nos viene a la mente un interrogante: en este mundo de sombras cada vez más inquietantes, cada vez más numerosas, ¿no habría ocurrido la conversión como una reacción a esa diseminación acentuada y prolífica de experiencias de fe? Hay evangélicos simuladores, evangélicos revelados, erasmianos, anabaptistas, sacramentales, libertinos espirituales, luteranos, humanistas luterizantes...

Podríamos preguntarnos si, más allá de la fijación antirromana que traduce su conversión, si más allá de la redacción ya en puertas de una *Institutio* que se opone al orden de la *superstitio*, no está Calvino dando forma a su ruptura para proponerse a sí mismo un modo de rechazo de ese desgajamiento sectario que él veía aumentar ante sus ojos, con el fin de tratar de reconstruir una creencia coherente en el seno de un universo que se volvía cada vez más angustioso. ¿No pensó en la restitución de la doctrina del Evangelio con el fin de tratar de impedir que la cristiandad se inclinara, más profundamente y por entero, hacia lo que era la proyección misma de su propio pasado, es decir, hacia el mal de vivir, la disgregación, la incertidumbre, la duda?

Más tarde, Calvino relatará que había encontrado en París a algunos de esos hombres que, por sus «fantasías» y «locuras», causaban problemas en la Iglesia de los verdaderos fieles y, por encima de todo, de haber oído a su amigo Estienne de La Forge, en cuya casa de la calle San Martín se alojaba con toda probabilidad, contar una anécdota con el título sugestivamente evangélico del Pelicano. Se trataba de un zapatero que había sido ganado por las ideas de ciertos libertinos espirituales que cultivaban un imaginario de Dios como autor del mal y del bien. En la representación agresiva que Calvino ofrece de estos hombres para quienes primaba la ley

del amor, nada podía ser malo puesto que todo era obra de Dios. El Espíritu habitaba en los hombres, todo era acto divino y cualquier hombre podía tener a Cristo en él, por una fe que tomaba su «forma» en la caridad. Un día que visitaba la casa de Estienne de La Forge, se encontró a este último entristecido porque un criado acababa de desaparecer llevándose «algún dinero». «Mi zapatero, deseaba levantarse sobre sus alas, para volar por encima de las nubes y acusar a Estienne de La Forge de que estaba blasfemando de Dios, porque decía que su obra era de maldad: y que, puesto que Dios lo había hecho todo, no se debía considerar nada como malo.» La ironía del asunto está en que, unos días más tarde, el zapatero que había ido a casa de La Forge se quejaba también de haber sido víctima de un robo. La Forge tuvo entonces la magnífica ocurrencia de burlarse de aquel «fantasioso» haciéndole callar en sus lamentaciones y aconsejándole que alabase a Dios como autor del robo sufrido... Pero esa relación con Estienne de La Forge, que tuvo lugar después del asunto de los pasquines, sirve para darle cierta pertinencia a la vida de Calvino escrita por Nicolas Colladon: sería en París, antes del discurso de Nicolas Cop, cuando Calvino habría resuelto «dedicarse por entero a Dios».

En todo caso, la conversión ha tenido lugar. Se ha acabado ya el tiempo de un estira y afloja constante del imaginario entre amor y desamor; la vida no se desarrolla ya bajo la mirada de un Dios cuya justicia se deshace en misericordia y cuya misericordia se disuelve en justicia. Henry Meylan ha insistido en un punto importante: los reformadores, Calvino, Viret, Farel, Bèze, han dado a entender todos ellos que han padecido con gran dolor la ruptura con la Iglesia romana. Esa ruptura ha sido muy difícil. Para todos esos hombres, hubo un periodo en el que han vacilado, han dudado, han errado, en el que, quizás, su tristeza ha llegado hasta el paroxismo. En el caso de Calvino, ese periodo no se conoce muy bien. ¿No es posible considerar, de forma bastante lógica, que esa etapa acaba de alcanzar una meta súbita marcada por el fin de la opresión?

## Conversión

Es necesario, por tanto, llegar a la conversión y al examen de su exposición presumiblemente «teologal». En el prefacio a los *Comentarios sobre el Libro de los Salmos*, Calvino la ha relatado como una obra de Dios, como impuesta unilateralmente por Dios. Es Dios quien le ha arrancado del «profundo lodazal» mediante una «con-

versión súbita» (*subita conversione*), una conversión inmediata y pasiva, súbita e inesperada a un tiempo. En esa exposición histórica tardía, Calvino añade que Dios «dominó e hizo dócil mi corazón, que, debido a la edad, se encontraba demasiado endurecido en tales cosas». La conversión fue, por tanto, en principio un acto divino casi imperceptible, una posesión llevada a cabo por Dios. De esa manera quedó determinada una renuncia de sí mismo y de la presunción de gozar de una sabiduría humana, una entrada en sí mismo para meditar la idea de que el hombre no posee ni razón ni prudencia para guiarse y que debe remitirse por entero a la «buena voluntad» de Dios.

Es ahí donde interviene y se diluye la relación dolorosa con la angustia: en definitiva, Calvino se niega cualquier capacidad para situarse en posición de duda frente al amor o al desamor. Se impone un método curativo en cuyo seno, precisamente, se coloca por entero como su propio espacio de odio, en cuyo seno se odia absolutamente y no se piensa más que como objeto de odio. En eso, que constituye una revolución subjetiva, ya no hay por tanto un posible vaivén entre un odio que puede también devenir amor y un amor que puede desembocar inmediatamente en odio. El yo es la nada, un ser lleno de muerte, que por sí mismo no tiene historia. Calvino se reencuentra con la historia como un don del que no es responsable, que le viene dado por la misericordia gratuita de un Dios de justicia y que le desposee de sí mismo.

A continuación la conversión fue, en efecto, la recepción y la comprensión de «cierto gusto y conocimiento de la verdadera piedad» y el sentirse apoderado, después, por un deseo íntimo, personal, de seguir por el camino del acto divino: «Me vi inflamado imparablemente por un deseo tan grande de aprovechar, que aunque no abandonase por entero todos los demás estudios, me empleé, sin embargo, con mucho mayor abandono.»

En suma, la conversión no fue más que una liberación providencial para el propio Calvino, un escape del orden de las contradicciones y las tristezas, que sobrepasó el ámbito de la apuesta por la salvación individual, como si Dios hubiera querido llamar casi de inmediato al elegido a ser su testigo entre los hombres, a hacerle comprender el sentido de una misión: «Pues quedé sorprendido de que, antes de que pasara un año, todos cuantos sentían algún deseo por la nueva doctrina se alinearon conmigo para aprender, aun cuando yo mismo no había hecho casi más que comenzar.» Calvino afirma que su carácter, «un poco retraído y vergonzoso», le incitaba a buscar la «tranquilidad» y la calma, y que había tratado de en-



contrar un escondite o un retiro. No obstante, allá donde iba, Dios contradecía su deseo haciendo de sus soledades clandestinas «escuelas públicas». La conversión se vuelve un hecho social que disuade al converso a vivir solamente para sí mismo. Narrado con su forma teatral, se debe recomponer como la historia que va del Otro a sí, y después de sí mismo a los demás.

Lo que Calvino ha llegado a ser no ha sido más que la consecuencia de una obediencia a Dios que le ha instrumentalizado para su gloria: «En suma, mientras que yo tenía siempre la finalidad de vivir en privado, sin ser conocido, Dios talmente me ha paseado y hecho girar mediante diversos cambios, que no obstante no me han dejado jamás en reposo en lugar alguno, hasta que, a pesar de mi natural, me ha mostrado a luz, me ha hecho entrar a escena, como se dice.» Y la palabra «escena» es importante, definiendo de esa manera una conciencia teatral que jamás abandonará al converso. Por efecto de la providencia divina, Calvino no rompe con la Iglesia, entendida ésta como la comunidad invisible de los elegidos, no puede restringir el ejercicio de su conciencia a sí mismo. En seguida, y como si se tratara de un nuevo apóstol, como la conversión ejerce una enorme fascinación sobre los hombres que buscan la verdad, le compromete a seguir por la vía de un combate contra los pecados que perturban la Iglesia, le sitúa en el proscenio del mundo. Sería como si hubiera comprendido y experimentado el Verbo en una plenitud paroxística: la certidumbre de que Dios es palabra para él y para todos, y que esa palabra de Dios es viva y dirige sus promesas a cuantos tienen fe; la seguridad de una misión divina que tiene por finalidad la restitución de la verdadera Iglesia.

En otro relato, Calvino ha representado este suceso según una cronología subdividida en tres partes algo distintas que, sin relativizar el principio del desplazamiento hacia una identidad nueva, procede de una manera diferente a la de la conversión luterana. Para Lutero, la comprensión del mal en sí mismo, de un pecado total, precede a la fe. En la reconstrucción calviniana, Dios ha hecho donación de la consciencia de su misericordia, a continuación del horror ante su vista y, finalmente, de la penitencia.

De pronto, tuvo un conocimiento decisivo, en el momento en que su «espíritu se dispuso a estar verdaderamente atento», y, sobre todo, como si le hubiera llegado «la luz» por la «benignidad maravillosa» de Dios, cuando se revolcaba en el fango de sus errores, cuando se encontraba completamente hundido en «el barro y la mancha». En ese relato, al permitir la entrada en acción de un procedimiento de autoacusación, la gracia dada por Dios es seguida de

inmediato por la aparición de un «miedo» salutífero ante la majestad divina. A continuación, aparece una consternación y una derrota de sí mismo ante la «miseria» en la que se encuentra Calvino y ante «el conocimiento de la inminente muerte eterna». Después, todo se invierte mediante la obra divina del regreso a Dios del hombre pecador. Ya no es Dios quien da miedo, como en Montaigu, sino el propio cristiano al mirarse y considerarse objeto del horror. Lejos de ser la fuente de una mirada espantosa, Dios se vuelve un Dios que ofrece al hombre el don gratuito de su amor, de un amor en el que el hombre coloca toda su confianza al contemplar en sí mismo la nada de su ser. El miedo «malvado» da paso al santo «temor», mediante la visión de un Dios que es inmediatamente amor y justicia y a quien también debe restituirse la gloria.

Es ahí donde se resuelve el interrogante sobre el amor y el desamor. Ya no es un problema de la duda relativa al amor o al desamor de Dios. A partir del momento en que el hombre comprende que es él mismo quien debe desamarse, el amor de Dios puede penetrar en él, y ese amor se confunde con la justicia.

Una vez asumida la negación de sí y una vez declarada la fe entera en la justa misericordia de Dios, la penitencia puede ampliarse: «No he estimado que nada me fuera más necesario, después de haber condenado con lloros y gemidos mi forma de vivir pasada, que retirarme en la tuya. Ahora, pues, Señor, ¿qué me queda a mí, pobre y miserable, si no es ofrecerte mi humilde súplica?» La conversión calviniana tiene, ciertamente, profundas reminiscencias paulinas, a través de la imagen de una existencia nueva que la voluntad divina impone al hombre que se rebela y que le convierte en un servidor obediente, consciente desde hace tiempo de su pecado, consciente desde hace tiempo de que no es más que mácula. Esa conversión significa un giro total, un nuevo nacimiento, y sería desdramatizarla demasiado si no se ve en los relatos biográficos más que la reunión de secuencias desplegadas en un tiempo a medio plazo. Pues es citando al apóstol Pablo (epístola a los Colosenses 3,4) cuando, en el sermón setenta sobre el libro de Job, Calvino representa al hombre sobre el que Dios obra: un «árbol arrancado», cuya propia fuente de vida es imposible de entender que se halle oculta en una raíz espiritual, en la palabra de Dios enraizada en el corazón humano. También es David quien «confiesa que ha estado como muerto» antes de que Dios le volviese a nombrar su servidor y le «vivificase» con sus promesas al concederle en adelante una gran osadía. Y la mayor de las promesas de Dios, la que concede coraje y vigor, es la de que, a pesar de la indignidad del hombre, Dios se halla «próximo» a los suyos.

La penitencia es fundamental. Muestra una conversión que, si ha sido «súbita» y «sufrida», no prolonga su instantaneidad en la duración de la vida del creyente. En efecto, se persigue en la «vergüenza» (que el hombre de fe conserva y que él presenta y vuelve a presentar continuamente a Dios) que le causa su corrupción pasada, su no ser de otro tiempo. La regeneración, que convierte al hombre en apto para ejecutar obras placenteras a Dios, para servir gratuitamente la voluntad de Dios, para rogar a Dios que le mantenga con la «brida corta», es la razón que lleva al hombre a declarar, con un «miedo» reverencial y con humildad, que Dios es el centro, el único centro, el único Todo, la única bondad y la única grandeza. Significa el milagro mismo de la obra de Dios. Muestra que el hombre, siguiendo al apóstol Pablo, camina por el camino recto mostrado por Dios, «en el miedo», haciendo en adelante de centinela frente a Satanás, mostrando humildad hasta en la confesión de que las faltas conocidas y confesadas ante Dios no son nada comparadas con todas aquellas otras que Dios distingue. En ella se reencontra el santo «temor», antinómico del «miedo» de los incrédulos, constantemente atormentados e inquietos, «medio muertos» por el interrogante que les plantea conocer el alcance y el poder de sus méritos y de sus obras, divididos entre el amor y el odio. Un «miedo» hecho de reverencia y de humildad, reconociendo la absoluta majestad de Dios y obrando según la sabiduría que significa comprometerse a reglar la vida según el deseo de Dios y no según la fantasía del pecado. Un «miedo» que, en otro tiempo, evitó que Job «se dedicara a especulaciones que te mantienen agitado sin ningún provecho, sin firmeza alguna».

Calvino se ha referido a la conversión desde una perspectiva distinta a la autobiográfica, aclarando ese suceso quizás con mayor profundidad como la finalización de una profanación humana del nombre de Dios por la propia intervención del mismo Dios. La conversión se convierte entonces en la recepción de la justicia de Dios aboliendo el pecado, todos los pecados, en la comprensión que Dios, como por una especie de violencia aceptada, concede al hombre justo en Cristo, aunque sea injusto por sí mismo: es la comprensión del «firme y cierto conocimiento de Dios para con nosotros». Es una vuelta del ser hacia Dios, «casi» impulsado por la «fuerza» divina, una reducción a Dios del ser, que vive en la «pereza», el miedo o la cobardía, en el sentido de que «nosotros guardamos muy bien en el recuerdo las promesas que nos hace». Pero posee su duración propia, que hace del instante de su ejecución providencial un momento que no debe cesar, que debe convertirse en

totalidad de la vida mortal. Asocia, por tanto, la ruptura a la continuidad, la emoción a la rigidez. Convierte el amor en justicia sin que, como en tiempos anteriores, haya una huida hacia adelante instalada en la angustia de lo inestable.

Bernard Cottret subraya con acierto que el relato biográfico de Calvino sólo adquiere significación como un remedo de la vida de David. Lo mismo que David se ha visto obligado a luchar sin tregua contra los filisteos, al tiempo que era también contestado en el seno de su propio pueblo, Calvino declara que ha tenido que librar combates continuamente, ha tenido que realizar «las mismas cosas o parecidas». Y el salmista es el paradigma del hombre de fe, pues, aunque sujeto a pasiones y tentaciones, ha mirado siempre «lo que Dios muestra», ha sido, como Calvino, un «pobre hombre vagabundo», «expulsado del templo» como Calvino expulsado de su país, pero siempre se ha entregado por entero a Dios. «La referencia a David es espiritual, incluso existencial y no histórica: Dios enseña a quienes ha elegido [...] David es el prototipo mismo del elegido. Dios le ha dado la fuerza que ha entregado igualmente a Calvino...» Se trata de la deshistorización de un relato que habría sido, en principio, edificante, pero que, sin embargo, no elimina el hecho de que la conversión calviniana haya podido tener un origen: el momento en que las pulsaciones del péndulo, oscilando entre el amor y el odio, han dejado de torturar al sujeto creyente, y el momento en que se ha activado la conciencia de que Dios «habla todavía», que es consejo y refugio a la vez para todos cuantos dudan del sentido de su vida y, por ello, de su muerte.

Aunque es Misterio, pues es obra del Innombrable, de Dios, aunque esté articulada por un «punto de ruptura» que Guillaume Farel, por su parte y al término de un proceso de maduración, había alcanzado con anterioridad en la toma de conciencia del «sueño papal del dios en imagen», la conversión en una criatura poseída por una fuerza trascendente está también recomenzando sin cesar. Es, sincrónicamente, pasado, presente y porvenir, en medio de la dulzura que supone saber que tienes la palabra de Dios instalada en el corazón, a Cristo «fijado» en uno por la propia justicia de su amor. Sustituye el «hacer» la misericordia de Dios mediante oraciones y obras por el «creer» en esa misericordia. Es una hermenéutica de la inversión, restituyendo la Gloria en gloria, lo Insondable en insondable, lo Inaccesible en inaccesible, apartando al hombre de la «audacia» o de la «presunción» de querer penetrar hasta en el más profundo de los secretos de Dios. Al haber supuesto que era capaz de «descifrar» esos secretos, el hombre ha pasado de



súbdito a dueño. La conversión restituye el orden verdadero Creador-criatura: el hombre se declara súbdito. Se destruye como lugar de pensar a Dios y se vuelve pensamiento de Dios mediante la aceptación de lo que Dios demuestra ser en las Escrituras; está presente en vida, habla en el hombre que escucha, con el «corazón por delante», la Palabra de vida: «Ahora vemos cómo es necesario volver a Dios, cuando hemos estado como desterrados: a saber, que nosotros seamos discípulos para él y que él sea nuestro maestro.» Se elimina el vértigo frente a él, frente a la dialéctica infinitamente recomenzada de lo posible y de lo imposible. Ya no hay angustia ni congoja, sólo hay fe.

La conversión compromete al converso, en adelante penitente, en el transcurso del tiempo con una alegría humana y divina. Se ha acabado el tiempo del recelo, ya no hay sensación alguna de encontrarse en un callejón sin salida o pleno de inseguridad, ya ha finalizado para siempre el problema de que el amor pueda devenir desamor. Y, aunque puedan ocurrir, no hay desgracia, ni azar, ni persecución, ni enfermedad, ni pena, ni tristeza, ni tormento, ni duda, ni horror capaces de perturbar al hombre de fe. Por el contrario, el «hijo» de Dios en que se ha convertido ignora la tristeza, está en «alegría y contento». El converso es como un hombre repentinamente desprovisto de historia, o para el que toda la historia posible gira alrededor de la apertura de un periodo de gozo divino y humano. Sólo el hombre «que será verdaderamente convertido se regocijará en su Dios». Un Dios al que tiene sin cesar ante sus ojos, a quien rinde homenaje por todo lo que le llega, un Dios significativamente reconocido como «padre nutricio», al que también se exalta, «fuente de vida» que ha alejado a la muerte y ha proporcionado una vida nueva. Esta alegría es la de saber al Otro en uno a través de la Palabra, un «Dios que nos hace partícipes de sí y de sus gracias, puesto que quiere habitar en nosotros, y que vive en nosotros para que nosotros vivamos en él». Esta alegría no es unilateral. La conversión crea un universo íntimo de placer compartido. De la misma manera que Dios aborrece la ingratitud humana, condena a los infieles, los mundanos, los incrédulos, los orgullosos y a todos los viciosos, y no tolera excusa alguna, según el octavo de los Proverbios (v. 31), así también él experimenta «placer» en habitar entre los hombres por su Palabra depositada en los corazones, por su sabiduría.

Sería necesario comprender entonces la conversión como una posesión hermenéutica del Verbo que se hace poseído por el Verbo y que reencuentra el sentimiento de un «placer» divino. Junto al

Calvino desgraciado hubo ciertamente un Calvino emocionado, respirando la alegría de Dios. El relato autobiográfico debe entonces aceptarse como tal, porque responde teológicamente al orden mismo de la voluntad divina que el imaginario de Calvino (una vez vuelto hacia Dios, repentinamente, como si fuera al final de un largo camino sinuoso), portaba en sí mismo por el hecho de la renovación intensamente imaginada de su ser, por el paso de la muerte a la Vida que sentía en él, por la alegría humilde del renacimiento en sí que experimentaba y que le hacía adivinar la alegría gloriosa de Dios. Es como si se planteara un falso problema cuando se habla de las modalidades breve o larga de la conversión: estar convertido significa dejar de tener historia, es aceptarse como no siendo más que un teatro de la omnipotencia misericordiosa de la justicia divina, es aceptarse como dejando a Dios todo lo que no pertenece más que a la gloria de Dios; es no decir lo que es indecible y, puesto que la propia conversión es penitencia, es permanecer en situación de afasia frente a la grandeza sincrónicamente justa y misericordiosa de Dios.

## Verbo

Y se le vuelve a encontrar en el espejo que es David, de la misma manera que en aquel otro que es todavía Job descendido a los infiernos para escapar de Dios, con el horror ante él, con el sentimiento de un total debilitamiento de sí frente a la omnipotencia divina. No se puede comprender la conversión calviniana si no se considera que, en un momento determinado, tuvo lugar un hundimiento subjetivo, en un momento en que su conciencia desgraciada se vio arrastrada, arrebatada hasta alcanzar el último extremo de sí misma.

A propósito de David, Calvino describe el «estado tan miserable» del creyente al verse devorado por las aflicciones, ante la imposibilidad de encontrar alivio frente a la opresión de los malvados; estar hundido «hasta el fondo», ésa es la situación del hombre al que Dios ha elegido al proporcionarle la facultad de tomar conciencia del pecado. La relación con Dios pasa por un momento de opresión intensa, de sentimiento de derrota de sí mismo y, por tanto, de la no existencia de uno mismo: «He aquí también cómo David se queja en el salmo 32 (v. 3) de que su mal le ha oprimido y angustiado hasta el punto de que no sabe cuál será su devenir ni qué remedio buscar. Cuando —dice— yo me he lamentado y he procurado por

ese medio conseguir algún alivio a mi dolor; el fuego ha encendido con ventaja. Si he mantenido la boca cerrada y me he querido postrar ante Dios, también mi corazón se ha sentido atormentado y como desgarrado en pedazos.» Se trata de una desorientación total, retrata a un hombre sumido en el desamparo. La conversión calviniana no pudo haber sido, entonces, más que una oscura iluminación, en el sentido de que, antes de que Dios le tendiera la «mano», se inscribió en el fin de un periodo de desintegración subjetiva.

Es decir, el periodo en el que Calvino se ha inventado una terapia (mediante la ficción de un anclaje del Cristo-Verbo en su propio ser), no es históricamente revelador: ha tenido por espacio un yo que, en una visión retrospectiva, no era más que la nada, había perdido cualquier principio de realidad; y, por encima de todo, ya no se veía, no podía distinguirse, puesto que no podía decirse.

En la transición crucial que la caracteriza, la conversión calviniana es como una pérdida de lenguaje, una pérdida de la facultad de articular un lenguaje, cuya gramática y cuyas reglas ya no funcionan, no pueden funcionar pues se han vuelto inadecuadas para permitir una expresión articulada y significativa de uno mismo. No es conveniente rechazar el relato autobiográfico o relativizarlo, porque participa de la propia dinámica de reestructuración de una arquitectura subjetiva. Por eso Calvino fue capaz de dar cuentas (por él y por los demás), de un «yo» atacado por el vértigo de su nada y que redescubre una unidad identitaria en la confianza absoluta en la bondad divina. Lo «real» de la interioridad no existe más que en los arcanos inescrutables de las interpretaciones del imaginario. O, más bien, no existe nada. Sólo cuenta la manera en que el individuo, mediante una técnica del relato que describe su crisis, está en condiciones de construir su historia con la finalidad de rehacer su identidad. Por tanto, es anacrónico limitar el análisis únicamente a la búsqueda de la finalidad didáctica del relato autobiográfico. La conversión de Calvino fue una *subita conversio*, porque, en una visión retrospectiva, no podía ser de otra manera.

Se destaca un Calvino que no puede vivir ni percibir su conversión más que como un don divino brutal, magistral, absolutamente soberano. Dios es Verbo, y la iluminación procede del Verbo, de una Palabra que se impone totalmente en adelante como la palabra de uno mismo, que habla en sí misma y que no puede contar la conversión más que como un acontecimiento de absoluta trascendencia. No hay más que una vida (modelada según las vidas heroicas de la Biblia), que pueda contarse, puesto que a la palabra humana le ha sucedido la palabra de Dios. La conversión-lenguaje de Calvi-

no mide el desplazamiento de un imaginario a otro, de una palabra muerta a partir de entonces a otra palabra absoluta, plena de vida y de sentido. Convertirse significaba, por tanto, entender que la majestad de Dios se encontraba imperativamente viva en su palabra, y convertirse además en «súbdito», de la misma manera en que David se había vuelto, en otro tiempo, súbdito de Dios. Más tarde significó también no poder narrar el acontecimiento más que en la instantaneidad de una posesión realizada por Cristo. La sumisión no pudo ser progresiva, era necesario que fuera un paso de la nada al Todo, y entre la nada y el Todo no había transición posible.

La conversión fue una experiencia lingüística extrema en la que, cuando el lenguaje había perdido toda pertinencia, cuando ya no permitía la enunciación posible de uno mismo, cuando parecía que abocaba a una muerte de uno mismo, las propias palabras de la Escritura, salidas y recogidas en otro tiempo de una boca sagrada, tomaron y adquirieron sentido. Fueron adecuadas a la manera de una fuerza de vida y de presencia en sí, como una fuerza renaciente de saber la verdad y, por tanto, de existir. Pero esa apropiación, esa iluminación del alma por la propia palabra de Dios, no podía decirse y memorizarse más que utilizando para ello las paráfrasis de las conversiones que las Sagradas Escrituras relataban y presentaban a la persona creyente que era Calvino. Constituyó la experiencia liberadora por la que se dio un paso inmediato, súbito, de aquello que se había presentado como desorden interior, como un rechazo a escuchar o a comprender lo que se había dicho para siempre, de un orgullo comparable al comportamiento de los «caballos indómitos», hasta alcanzar una paz interior dominada por el gobierno de la voluntad divina. Y si esa paz fue posible se debió a que la conversión puso fin a la situación subjetiva que, desde la ya lejana infancia, hacía retorcerse y contorsionarse al imaginario entre el amor y el odio, hacía contemplar a lo lejos, sin cesar, misericordia y horror, bondad y justicia. Se trató de una conversión «afectiva» en el sentido de que, en el propio acercamiento a la palabra de Dios, le hizo descubrir a Calvino cuál era el verdadero amor divino, o en el sentido de que le proporcionó, en fin, la capacidad de nombrar, en el mundo de los hombres, qué debía ser amado y qué odiado, lo que Dios pedía y lo que prohibía. A partir de ahí, la empresa de reforma se convirtió en una consolación continua.

La renuncia a la propiedad de uno mismo, en beneficio del Dios vivo por la iluminación del Espíritu Santo, se expresó primordialmente, lo mismo que en el caso de David, por medio de la oración. Una inversión retórica capital, un cambio en la manera de hablar, y



ahí tenemos la forma en que Calvino se expresará en su respuesta al cardenal Sadolet: dirigirse a Dios ha dejado de ser «leguleyería y pleiteiduría», pues se ha trasmutado en «confesión humilde y oración suplicante». Como ha señalado Olivier Millet, el hombre convertido a Dios se vuelve un hombre-*Libro*, receptáculo del Verbo y respetuoso, por ello, de las vidas ejemplares de los profetas de los que quiere ser reflejo, expresando sus oraciones dirigidas humildemente a Dios. Se instaura un sistema diferente de lenguaje, en el que el hombre ha sido pensado por las palabras del *Libro* y no habla ni actúa más que por el *Libro*, incluso cuando llega a detenerse en su pasado y a pensar en el peso de la carne que siempre está ahí. Su historia pasada, presente y futura es, por así decirlo, teatro; o el creyente que pone toda su fe en las promesas divinas no es más que la imagen de los profetas bíblicos de Dios. La conversión es, por tanto, inseparable de la oración, porque esa oración se propone pedir a Dios que continúe su obra en el hombre, que «actúe» sobre él como «ha actuado» en otro tiempo para apartar a Satanás que acecha, e implorar su ayuda para que la muerte no venga a hacer zozobrar la vida nueva. Modelo siempre, por tanto, de David penitente que ora para implorar la «guarda», la protección de Dios para él: «Que como su vida está expuesta a múltiples peligros, y asediado por mil muertos, le plazca a Dios tomarlo bajo su protección y conservarlo.»

Y David, siempre David, describe, a ojos de Calvino, una larga tensión de adhesión a Dios que pasa por lanzar un grito ante la «mirada» de Dios, un grito para confesar con «vehemencia» que, hasta ese momento, no era más que un «pobre» ciego que, aunque hubiera tenido en sus manos y ante sus ojos la ley de Dios, no habría comprendido nada. Un grito ardiente de reconocimiento del pecado y de la impotencia de las fuerzas humanas, un grito ante la confusión identificada a partir de ese momento, una conciencia de que, sin fe en la omnipotencia justa y misericordiosa de Dios, nada le es posible al hombre, y de que todo es conflicto, duda, incertidumbre, apetito carnal, afecto por las cosas terrenales. David le pide a Dios que, además de mantenerle en un estado de humildad y de modestia, además de instruirle, sea su pedagogo por lo que le resta de vida, entregándole precisamente la inteligencia de las Escrituras según la «promesa» contenida en ellas. Es decir, la perpetuación del renacimiento del alma fiel en el Verbo exige la creación de un periodo en el curso del cual el cristiano, acompañando de alabanzas el «remedio» concedido por Dios, se deja llevar por una continua instrucción que puede compararse a una alimentación vital, por la

instrucción que encuentra en las Escrituras y que es, para él, fuente de sabiduría y de verdad, de humildad y de penitencia. Fe y enseñanza se confunden. Por añadidura, la conversión no se limita a la oración. Crea una vocación dedicada a contar la voluntad de Dios contra los agentes de Roma, a configurarse como portavoz de la palabra de Dios. Es válida para toda la vida pues se trata de una movilización de todos los instantes.

Desde esa perspectiva, el acontecimiento puntual toma nueva forma en un suceso que es ya de toda la vida, para toda la vida. Ciertamente, la conversión es instantaneidad única cuando Dios se convierte en «maestro» del hombre, pero es también instantaneidad múltiple cuando el hombre se encuentra implicado en una relación específica que hace de él un receptáculo del Verbo, repitiendo sin cesar a Dios la gloria que ha manifestado mediante la misericordia del don gratuito. El tiempo humano deja de ser un tiempo de discontinuidad lineal, agresiva, ya que al aprender lo mismo del otro, el ser se desplaza infinitamente desde una conciencia de sí mismo a otra conciencia diferente. Se convierte en tiempo de sincronía en el curso del cual el hombre vive con el único poder del reconocimiento y del conocimiento de sí que es el Verbo, como ofrenda de sí al Dios vivo. Por eso es imposible entender la conversión si no se pone atención en la definición, realizada por el propio Calvino, de su misión entre los hombres, en un mundo duro, difícil, malvado y agresivo.

De golpe, el tiempo del hombre de fe es un tiempo en acto, que hace que el Verbo actúe a través del papel de un actor. Más allá de su brutalidad, la conversión lleva en ella el arte de vivir un periodo renovado que se asimila todavía más a una «escuela de Dios», en la que el alma fiel es ya para siempre una alumna estudiosa e inmensamente respetuosa, aunque preocupada por seguir siempre y con la mayor profundidad el camino marcado por el Sentido y la justicia, y por hacer pública la doctrina de Dios entre los «ignorantes» y los «ciegos». La sabiduría de Dios no es un tesoro que Él guarde celosamente para sí, cerrado en un cofre, nos dice Calvino. No dejaría de ser más que una demostración de ingratitud el no tratar de comunicar a los demás las promesas y los favores. Por tanto, la conversión abre el tiempo humano a una plenitud, a un compromiso total del ser que, si recibe la enseñanza de la palabra de Dios, tiene el deber de proclamarla a los hombres que se hallan a su alrededor.

Y llegados a este punto es necesario dar un salto cronológico, trasladarse hasta los instantes que precedieron a la muerte del reformador, cuando, el 24 de abril de 1564, redactó su testamento. El

tema de la piedad providencial de Dios, que le ha hecho partícipe de la doctrina de la salvación, se repite una vez más, con la inmensa humildad que caracteriza su discurso. Por una parte, Dios le ha «soportado en tantos vicios y mezquindades que merecería que yo fuese rechazado mil veces de Él». Pero Calvino afirma también, y esto es fundamental, la conciencia que tiene de haber sido un actor de Dios en el mundo, entre los hombres: «Ha extendido hacia mí su gracia hasta el punto de servirse de mí y de mi trabajo para llevar y anunciar la verdad de Su Evangelio.» La muerte próxima, con el sentimiento de que ha llegado ya el término de la acción que se da a conocer por la pérdida de las fuerzas, autoriza esta vuelta atrás a la vida después de la conversión y a la «vocación» recibida de Dios. El 28 de abril Calvino confía todavía que siempre ha enseñado «fielmente» la doctrina del Evangelio, y que es bajo el signo de esa fidelidad como ha transcrito con sencillez lo que Dios le ha «hecho la gracia de escribir».

La ceremonia fúnebre trae a escena tanto la imagen de una existencia totalmente plena cuanto la no pertenencia a sí que ha caracterizado el periodo de vida posterior a la conversión. Calvino muere el 27 de mayo, y su cadáver, introducido en un lienzo de tela tosca cosido, es enterrado sin discursos, sin himnos, en una tumba anónima, en el cementerio de Plainpalais.

## Exilio

En este marco no se puede disociar la conversión de lo que Jean-François Gilmont ha denominado el «placer de una misión casi profética». El hecho de tomar la palabra, de redactar cualquier escrito, cualquier compromiso, se deriva de la comprensión de la existencia de una coacción divina que actúa sobre uno. Calvino le escribirá a Margarita de Navarra que, puesto que ha sido llamado a Ginebra, «a este oficio», de ahora en adelante su conciencia está «coaccionada». Un don de Dios le guía y le ordena, y todo lo que hace y dice ha sido sugerido y ordenado por Dios. La sumisión a Dios, que marca la línea a seguir por su vida, implica una misión, y cuando él habla, es la palabra de Dios la que habla. Él tiene la certidumbre de que, entre los hombres, Dios elige y envía a hombres para predicar la fe, y para conseguir «provecho en el temor a Dios». Esos hombres hablan, y lo que dicen y predicán no debe entenderse como «procedente de una criatura mortal». Es el propio Dios quien se manifiesta en sus propias voces, es Dios quien les ha elegido para que

enseñen su «doctrina» a un pueblo que no dispone de medios individuales para comprenderla en todo su poder.

Convencido de que acaba de recibir una «inteligencia» de las Escrituras, Calvino reivindica la vocación de instruir a quienes puedan ser llevados hacia Dios, de instruirlos en el amor que Dios ofrece a las criaturas que ha hecho a su imagen, así como en el odio con que las abruma si se alejan de él. En la primera de las *Epistolae duae*, publicadas en 1537, apela a quienes las lean a recordar que el consejo salido de su pluma no es el consejo de un hombre, sino, «más bien, que habiéndolo recibido de la boca sagrada de Dios, solamente es pronunciado y está presentado por un hombre». La conversión crea, pues, una aptitud para comunicar los dones de Dios, invita e incita imperativamente y de manera agresiva. Bernard Roussel ha insistido en esa subjetividad de la mediación que se vincula a Calvino, y que da cuenta de su tono perentorio, incluso violento. En referencia a una carta en la que su destinatario le planteaba tres cuestiones, el reformador de Ginebra le escribirá al ministro François Morel que es Dios quien la ha dado las respuestas.

Pero, ciertamente, será con ocasión de la ruptura con su amigo Louis du Tillet cuando Calvino dará cuenta de la manera más precisa de las implicaciones subjetivas de su conversión. El cura de Claix, canónigo y arcediano de Angulema, abandonará clandestinamente Ginebra en enero de 1538. A Calvino le llegarán cartas en las que justificará su partida. Calvino replicará diciendo que le es imposible hacer la mínima concesión a la Iglesia del papa, que no es más que una «reliquia» de la bendición divina y que, dada su corrupción, el título de Iglesia no puede más que serle denegado por entero. Dios le guía en su elección de no hacer ya nunca más concesiones a Satanás, ahora que ya ha llegado a su fin el tiempo de las «perplejidades» del pasado.

Las divergencias estallarán más abiertamente entre los dos hombres al ser Calvino expulsado de Ginebra. En forma de reprimenda, Louis du Tillet dice creer que los sucesos de Ginebra constituyen una señal providencial de Dios, y que buscan apartar a Calvino de la vía cismática que ha elegido, según él, por ambición y orgullo. Está en un error cuando pretende tomar la voluntad particular como voluntad de Dios. Calvino ha seguido un camino equivocado. A todo ello Calvino responderá subrayando que no ha seguido más que la «regla» de su «conciencia» y que es la voluntad de Dios la que, hasta el momento presente, siempre ha abrazado. Dios, añadirá, le ha concedido su «vocación» y cada día que pasa le confirma esa «vocación». Hay vidas humanas que salvar y su ministerio, uti-



lizando una sencilla expresión que reproduce la *Scripturae simplicitas*, tiene el deber de anunciar la verdad, en una reversibilidad del amor-justicia de Dios que le lleva a proclamar la gloria de Dios y a estigmatizar la idolatría.

Hablar se vuelve, entonces, un escucharse a sí mismo, puesto que en él, en el corazón en que se experimenta la fe, se encuentra el Espíritu que proporciona la enseñanza de Dios, se encuentra el conocimiento de Dios allí arraigado desde entonces. Por otro lado, Calvino le dirá al cardenal Jacques Sadolet que agradece a Dios el haberle iluminado con la «claridad» de su espíritu que, para él, es instrumento de un pensamiento verdadero, al poner ante sí la Palabra, representada como una «antorcha». Esa antorcha le ha permitido conocer el mal y, una vez tocado su corazón, una vez poseído, ha considerado el mal como «abominación». Ese recorrido ha sido una enseñanza, han sido como «anteojos» que le ha ofrecido Dios. Esta enseñanza, declara con vigor, no experimenta duda alguna ante lo que ha recibido por «boca» de Dios. Él mismo no es más que un repetidor, un órgano de repetición de Dios, mediante el uso de la voz o de la escritura, mediante el consejo o la defensa.

Si existe un profetismo calviniano, no se parece en nada al que, en aquel mismo momento, mueve al imaginario clerical romano. No se trata de un profetismo de la inspiración por cuya mediación se manifiesta el clero, como en estado de trance, yendo mucho más allá de su propia humanidad al dejar hablar a un Dios envidioso que anuncia el castigo inminente de los pecados humanos y decreta que sólo la violencia contra los herejes es capaz de reconciliarlo con la humanidad. Por boca del profeta papista, Dios señala el porvenir, habla de un porvenir compartido entre la violencia divina y la violencia humana.

Por el contrario, el profetismo calviniano es un profetismo controlado, mediante el cual el hombre permanece como hombre, no es más que el transmisor y, por tanto, el actor de Dios, el que propone la verdad de una doctrina que, de una manera intangible y desde la Iglesia primitiva hasta el fin de los tiempos, es la doctrina de Dios. Es él quien posee la palabra de reconciliación y la presenta y representa ante el pueblo infiel o tentado por la infidelidad. Calvino es uno de «los renovadores proféticos» de la fe (Alexandre Ganozy), pero que procede pedagógicamente completando, interpretando, comentando, modificando, actualizando (Max Engammare). Es un enseñante. Olivier Millet ha demostrado que Calvino reinventa un modelo de profecía que, por encima de todo —y por ello utiliza la reproducción directa de advertencias, denuncias y admo-

niciones de los profetas—, hace uso de un estilo pastoral bíblico. La Escritura hace el discurso de Calvino, lo produce y lo construye, y Dios vivo habla así por Calvino sin que aparezca esa presencia mística de Dios de la que se enorgullecen los predicadores de la Iglesia romana. Calvino señalará esta indisociabilidad entre su palabra y la palabra de Dios en la *Institución de la religión cristiana*, al escribir: «Cuando haya demostrado todas estas cosas mediante buenos testimonios de la Escritura, se descubrirá que no digo nada de mi cosecha.» En el sentido calviniano, el profeta es, por tanto, un testigo de la verdad, es aquel que re-presenta la doctrina inmutable del Evangelio porque esa doctrina ha sido depositada en él y porque él posee una vocación especial en su inteligencia y en su dicción. Y, en este caso, la vocación es comparable al oficio de actor, es representar un papel de actor en el que el hombre que sirve a la gloria de Dios vuelve a contar, actualizándolo, el texto divino.

De ahí el que Calvino jamás dé vueltas sobre lo que debe decir, nunca tergiversa, no vacila jamás, ni siquiera cuando se dirige a los detentadores de una autoridad civil o a un grande del reino. Debe hablar, comunicar la «inteligencia» dada por Dios, «según lo que al Señor le plazca revelarme en su Escritura», le escribirá a la duquesa Renata de Ferrara en 1541, con el fin de justificar la «instrucción» que le envía; mediante el uso de un estilo imperativo, quiere evitar que su destinataria continúe tomando parte en la idolatría de la misa papal y adoptando prácticas necias. El hombre-Palabra no transige, no tolera ninguna desviación, es severo y violento, vengativo y fuerte.

Esta conceptualización del deber de la palabra, que es a la vez señal del amor divino y necesidad de amor humano, no aparece sin tener como correlato un imaginario de la prueba enviada constantemente por Dios a fin de poner y volver a poner al fiel en el orden lineal de una conversión continua y, por tanto, de la penitencia. De esa manera, Dios le recuerda a su elegido que no es más que ceniza y polvo. La propia biografía de Calvino muestra como un vaivén que se desplaza desde la identidad del hombre penitente a la de actor de Dios. Por lo demás, el propio Calvino lo ha afirmado al establecer que las pruebas que él ha sufrido se le han manifestado en el mismo plano que las luchas de David: «Es algo que me ha servido mucho, el contemplar en él, como en un espejo, tanto los comienzos de mi vocación como el discurrir y la continuación de mi carga: por lo que reconozco como lo más seguro que todo lo que ha sufrido y soportado ese Rey y Profeta tan excelso, me ha sido propuesto por Dios como ejemplo, a fin de imitarlo.»

La secuencia ulterior de la biografía nos revela a un Calvino habitado a partir de ese momento por un deber que, por encima de la fe vivida, impone la fe confesada a través de la elección de un destierro profético, en el sentido de que es testimonio de amor por el Dios vivo. Un Calvino que, mediante la fuerza de su escritura, se convierte plenamente en actor del cambio religioso.

Sin duda, la primera prueba seria de un Calvino convertido en un hombre nuevo tuvo lugar en un momento que podía haber devuelto vigor a los sueños de quienes anhelaban una reforma evangélica en el interior de la propia Iglesia. Durante el mes de enero de 1534, Francisco I había reanudado las negociaciones con los príncipes protestantes del imperio; y por el lado alemán, su proyecto de convertirse en artesano de una reunión de los cristianos divididos encontraba eco en la persona de Philippe Mélanchton. En este contexto que predisponía a realizar concesiones recíprocas, podía parecer que la concordia se hallaba al alcance. Y el campo de los adversarios del Evangelio sufrió una nueva derrota. Ciertamente, François Le Picart y Noël Bédard habían sido llamados de sus exilios respectivos. Pero, en enero de 1534 circula por la capital una *Oraison* que, en su origen, se había redactado para ser dirigida directamente al rey de Francia; contiene proposiciones que el soberano juzga difamatorias. Desde el mes de marzo, Noël Bédard y Nicolas Leclerc se encuentran en prisión, y pronto se les une François Le Picart.

La historia gira en sentido inverso, pues se libera entonces a Gérard Roussel que puede reemprender sus predicaciones evangélicas en las que habla de la gratuidad de la salvación. Con ocasión de la Cuaresma, un capellán italiano predica en la corte «a Cristo muy libremente». Francisco I deja hacer...

Después de algunos meses de errabundeo, Calvino se encuentra entonces en París, como imantado por este giro de la historia. En efecto, se halla en la capital cuando, en la noche del 17 al 18 de octubre de 1534, estalla el caso de los pasquines, que aparecen enganchados en varios lugares de la ciudad. El título de esas hojas volanderas, cuyo autor es un pastor de Neuchâtel, Antoine Marcourt, es muy claro: *Articles véritables sur les horribles, grands et insupportables abus de la Messe papale, inventée directement contre la Sainte Cène de Nostre Seigneur, seul Médiateur et Sauveur Jésus Christ* [«Artículos verdaderos sobre los horribles, grandes e insoportables abusos de la misa papal, inventada directamente contra la Santa Cena de Nuestro Señor, el único Mediador y Salvador Jesucristo»].

Si esos pasquines, importados clandestinamente a Francia desde Neuchâtel, dan lugar a una nueva inversión de la historia es porque suponen un cambio fundamental en la dinámica de los debates religiosos. Antes, todas las disensiones gravitaban alrededor de cuestiones relacionadas con la posibilidad de salvación únicamente por la fe o por los méritos contraídos. A partir de ese momento, un grupo radical de creyentes hace público un nuevo paso, consistente en tratar de fijar la atención colectiva en el rechazo categórico a la misa romana. Para ellos, la ceremonia eucarística papista es una horrible idolatría, una blasfemia espantosa y una falsedad inmundita. En los *Articles véritables* se niega la presencia corporal de Cristo bajo las especies del pan y el vino, pues el sacrificio de Cristo fue perfecto y único, eficaz para toda la eternidad y como tal permanece. Los hombres que enganchan los pasquines, además de revelar que la misa es una contaminación que mata espiritualmente a los cristianos por la ilusión que alimenta en sus espíritus, son «sacramentarios», influidos por la teología zwingliana que no considera la Cena más que una ceremonia simbólica. A pesar de todo, su finalidad es provocadora. Para ellos, se trata probablemente de efectuar, como honra a Dios, un gesto espectacular para dar publicidad al hecho de que la Iglesia romana no es más que inmundicia; pero también se trata de valorar la inutilidad de la búsqueda de un acuerdo con esa misma Iglesia en el momento en que se ha pretendido que los evangélicos erasmianos y luteranos adopten la vía de la concordia.

Aunque, ante ese suceso, el rey Francisco I no parece reaccionar más que de manera muy lejana debido, según la *Historia eclesiástica* de Théodore de Bèze, al «celo indiscreto de algunos», el Parlamento de París (sustituido muy pronto por la Facultad de Teología), se moviliza y comienza una oleada represiva, sacando a escena una vez más una nueva ofensiva de quienes militan contra las nuevas ideas. Desde el 10 y el 11 de noviembre arden hogueras. François Le Picart recupera la libertad. El 13 de enero de 1535 estalla un segundo caso, por la distribución de librillos contra la misa, redactados también por Antoine Marcourt. Entonces el rey deja de mostrarse relativamente indiferente ante esos sucesos. No sólo toma parte en una impresionante procesión expiatoria que recorre la capital, sino que, esta vez, parece haber apoyado sin reservas una segunda oleada de represión, más dura que la primera, y que durará hasta el verano de 1535. Quizás ha advertido que el ataque sacramentario contra la transustanciación amenazaba con hacer trizas el fundamento de su poder: el imaginario de dos cuerpos en la perso-



na real, el cuerpo mortal y el cuerpo inmortal, el cuerpo real y el cuerpo espiritual...

En medio de esa situación, en enero de 1535 Calvino encontró refugio en Basilea con su amigo Louis du Tillet, utilizando el pseudónimo de Martinus Lucanius. Esa misma huida nos habla de la experiencia bíblica de un Calvino poseído por la palabra de Dios. Todavía es necesario tomar ahí la enunciación calviniana, en sus diversas formas y en sus diferentes secuencias, como la idea fundamental siempre viva y reminiscente de un escrito biográfico. El 24 de junio de 1545, dirigirá así una misiva a Jacques de Bourgogne, señor del Falais, un gran señor que acababa de abandonar Brabante y de llegar a Colonia. Calvino da gracias por la constancia que ha hecho que, a la seguridad, su destinatario haya preferido la fe que le animaba, a los honores de este mundo, el honrar a Dios. A continuación, y para animarle a que no se doblegue, le pone como ejemplo a David en medio de los filisteos: «Como no se haya contaminado por la idolatría, se lamenta de no poder encontrarse en el templo de Jerusalem, para edificarse por la predicación de la ley y las sagradas ordenanzas de Dios, puesto que son confirmaciones para ayudar y subvenir a nuestra debilidad.»

Desde esa óptica, sería necesario contemplar el exilio voluntario de Calvino menos como una consecuencia de la represión que siguió al segundo caso de los pasquines como a la manifestación de una voluntad de no encontrarse, a partir de ese momento, en una tierra mancillada por las «abominaciones» y «persecuciones» papales, de probarse a sí mismo y a Dios que las ataduras a este mundo no son más que «estiércol», de no «disimular» nunca más. El exilio participa aquí de una conciencia davídica que no acepta otra atadura que la de la voluntad divina. Expresa con fuerza la subjetividad de un imaginario profético. Dios envía el mal y la desgracia a quienes ha bendecido. El mal y la desgracia proceden de la bondad de Dios, providencialmente. Es la imagen preferida por Calvino del «rico en pobreza», de un amor divino que es totalmente envolvente y que conduce a adoptar una postura bíblica.

Algunos años más tarde, en 1546, confesará indirectamente a la viuda de Guillaume Budé, tratando también de confortarla en su constancia y su celo, cuál podría haber sido el motivo de su marcha de Francia: «retirarse de este lado», es decir, proporcionarse los medios de «servir a Dios con tranquilidad de conciencia», lejos de «diversas tentaciones y combates». Si a la señora Budé le era posible servir a Dios en París, si tenía claro que no cedería ante los peligros

y que no tendría miedo de la muerte que acecha a quienes quieren proclamar el servicio puro de Dios, Calvino no le aconsejaría que abandonase el reino de Francia. Pero si la viuda del gran humanista, debido a que tiene su conciencia «en conflicto y tormento continuo», como la «debilidad» es propia del alma humana, está en «angustia» hasta el punto de correr el riesgo de «contaminarse con las supersticiones que son repugnantes a la palabra de Dios», es preciso que tome la resolución de romper con una «pobreza» de esa clase y alejarse, por tanto, de allí.

El exilio no habla únicamente de una conversión que estaría sólo en marcha. Habla también de una conciencia en una sola fe que, desde entonces, lleva inherente la humildad y que conoce que las tentaciones de Satanás son agresivas y numerosas, que se sabe débil y que está segura de que puede ofender a Dios en todo momento y deshonorarle practicando el nicodemismo. Ciertamente, el nicodemismo tendría la ventaja ilusoria de proteger de los peligros de la persecución, pero equivaldría únicamente a «complacer al mundo». Como el propio Calvino explicará en una carta a uno de los hijos de Guillaume Budé, el distanciamiento respecto al reino de Francia nos dice que, si son difíciles los comienzos de la vida regenerada en Cristo, la continuación lo es aún más, pues se corre en todo momento el riesgo de echarse atrás, de volver a caer en las redes del pecado. El exilio es una penitencia profética. Trae a escena un imaginario de la debilidad humana al remitirse plenamente y de manera penitencial a la providencia, un imaginario de la plegaria a Dios para que sea el guía justo y bueno. Vuelve a desempeñar el papel de la conversión para mantener su propia duración en el ser. Abandonar su tierra natal es, entonces, recoger uno de los «medios» que Dios presenta a los fieles para que no sean causa de su propia «desgracia», un medio del que Calvino sabe que es difícil adoptar pero que puede permitir el cumplimiento del servicio de Dios. No es necesario dejarse ganar por una nueva búsqueda voluntaria de la persecución o de los sufrimientos que pueden abatirse sobre los verdaderos cristianos, ejecutados por los inicuos y por su maldad. El hombre no puede hacer causa de aquello que sólo Dios puede ordenar. La desgracia no supone el fin de la vida cristiana, no es necesario «buscarla a sabiendas». Sólo es preciso soportarla con paciencia cuando es enviada por Dios.

Por tanto, para Calvino el exilio es un acto y una confesión de fe, es sumisión a la providencia, «es una cosa difícil la de dejar el país de nacimiento». Pero «debemos rechazar tales dificultades con mejores consideraciones; la de que nosotros preferimos cualquier

región donde se adora a Dios con pureza a nuestro país; la de que no desearíamos un mejor descanso para nuestra vejez que la de habitar en su Iglesia donde descansa y tiene su residencia; la de que nos gustaría más ser despreciables en el lugar donde su nombre sea glorificado por nosotros, que ser honorables ante los hombres, defraudando la honra que le pertenece». Estas líneas vuelven a colocar la partida calviniana en la lógica de la propia coherencia de la conversión: es una salida del «cautiverio» que permite «atizar el fuego con el que Dios, por su Espíritu», ha alumbrado el corazón humano, es un arma entregada por un Dios que, siempre, tiende la mano a los hombres. Por eso mismo, es como una confesión de fe no escrita, el testimonio de una plenitud de amor.

El modelo que Calvino citará con más frecuencia, por ejemplo en carta a un señor francés, fechada el 18 de octubre de 1548, además del de Moisés guiando a su pueblo en la huida de Egipto, es el de Abraham. La huida no es señal de miedo ante la muerte, ante las hogueras que enciende el Estado real; es aceptación plena de una prueba y, por tanto, expresión de coraje. Según observará Calvino, a Dios le place probar la fe de los hombres, cuando les obliga a abandonar todo lo que poseen para ir hacia una tierra en la que no pueden saber qué encontrarán.

La aventura calviniana es un desarraigo asumido que, en la continuación de la *subita conversio*, coloca al hombre en manos de Dios, pero le mantiene también en la humildad de una permanente acusación de sí mismo. No debe tener por objeto la comodidad personal que podría aportar el alejamiento de las persecuciones así como la facultad de honrar a Dios en total libertad: «Nosotros contamos con el ejemplo de nuestro padre Abraham. Después de haberle ordenado que abandonara el país, a su linaje y a todos los demás, no le mostró ningún presente como recompensa, sino que le dio otro plazo. Ven, le dijo, a la tierra que te mostraré. Si hoy en día fuera a hacer lo mismo con nosotros para transportarnos a un país desconocido, que sea él quien gobierne nuestros pasos, y hagámonle el honor de esperar que nos conducirá a buen puerto.»

El exilio y la búsqueda de refugio constituyen una penitencia, la enunciación del «miedo» salutífero de Dios. Son testigos de una conciencia plena de escrúpulos frente a sí misma porque saben que está siempre en peligro de volver a recaer en la servidumbre de la naturaleza si no tiene consigo la pasión ardiente de «cumplir su deber» hacia Dios y, por tanto, de rechazar el disimulo. El exilio consagra al hombre-Palabra del que Calvino vive el imaginario en sí mismo. Es como la transcripción de una enorme alegría por no con-

tinuar ya en medio de la angustia, es como un calor que hierve desde el imaginario de Calvino.

Y podemos pensar que, si Calvino toma la decisión de acercarse a Basilea, es porque la ciudad renana, que había roto con Roma ya en 1529, es una tierra prometida, una encrucijada por la que pasan una y otra vez los hombres que se niegan a reconocer como verdadera a la Iglesia de Roma. Reside allí en unas condiciones poco conocidas, trabajando sin duda mucho y prefiriendo la soledad. El año 1535 es el que ve al impresor de Neuchâtel, Pierre de Vingle, publicar la traducción francesa de la Biblia, obra de Olivetan. El Antiguo Testamento es traducido del hebreo, el Nuevo Testamento del griego, pero recogido ampliamente del texto trabajado y editado por Jacques Lefèvre d'Étaples a partir de la *Vulgata*. Calvino acompaña esa edición, que se realiza a petición de las Iglesias de Vaud, y de la que él mismo habría hecho una relectura, de dos prefacios que estigmatizan la falsa piedad de los teólogos de la Sorbona y del clero responsable de la degeneración de la fe.

## Confesión

Es también en Basilea donde Calvino redacta la primera versión de la *Institución de la religión cristiana*, en buena medida y según se avanza en el prefacio datado el 23 de agosto de 1535, porque las persecuciones que se estaban llevando a cabo en Francia se justificaban mediante calumnias. A Calvino le habrían bastado seis meses. Lo que Jean-François Gilmont califica como «facilidad asombrosa [...] para escribir» se explicaría por una extraordinaria memoria capaz de movilizar rápidamente todos los saberes acumulados desde hacía varios años y todos los pensamientos surgidos del renacimiento que suponía estar a bien con Dios. También se puede invocar el gozo que produce la necesidad de comunicación de aquellas vías reencontradas de la verdadera vida cristiana.

Y entonces tendríamos un Calvino que trata de testimoniar, en medio de la urgencia y la impaciencia, una verdad fijada en sí mismo; de ahí hará aparición un Calvino feliz más allá de la tragedia que supondría el mundo presente entregado a los perseguidores. Un Calvino que relata su historia, pero que no desea convertir su aventura consoladora en centro y que, en consecuencia, elige por humildad la vía de la enseñanza de «algunos rudimentos, mediante los cuales, quienes serán tocados por alguna clase de afecto bueno hacia Dios, serán instruidos en la verdadera piedad». Una teatralidad



invertida, con un actor que, no obstante presente en todos los renglones de sus escritos, utiliza un subterfugio para no relatarse a sí mismo y dejar la palabra a la doctrina del Evangelio. Un actor que desea, por tanto, permanecer en la sombra de sus escritos porque su escritura constituye un testimonio de las Escrituras y de su capacidad de iluminación.

La *Christianae religionis Institutio*, totam fere pietatis summam et quicquid est in doctrina salutis cognitu necessarium complectens: omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum opus ac recens editum no es aún más que un catecismo latino en seis capítulos, totalizando 516 páginas en pequeño formato, cuando sale de las prensas de Balthasar Ladius y Thomas Platter. Según William J. Bouwsma, el título *Institutio* traduce la persistencia del ideal humanista, pero también podemos preguntarnos si no será más adecuado entenderlo como un desafío a la obra más célebre de los humanistas evangélicos, el *Enchiridion* de Erasmo.

La epístola dedicatoria de esta profesión de fe tiene por destinatario a Francisco I y quiere ser una defensa de quienes sufren por el Evangelio y una llamada para que todos y cada uno vengan a «reconocerse desnudos de toda virtud para ser vestidos por Dios, vacíos de todo bien para ser henchidos de Él». Podría haber sido una clase de respuesta al soberano que había hecho justificar en Alemania la política de represión religiosa por la vía de un manifiesto dirigido «a los reverendísimos, ilustrísimos, ínclitos Electores del Sacro Imperio Romano, príncipes, ciudades». Se presentaba a los evangélicos franceses como calumniadores, rebeldes y sediciosos, y se les colocaba en el mismo plano que los anabaptistas, reputados entonces como adversarios de toda autoridad política establecida. Calvino quería oponerse a los «disimulos» de la verdad que, según él, utilizan como mecanismo ciertos librillos puestos en circulación.

En consecuencia, escribe lo que piensa y lo que quiere que sea un manifiesto de inocencia, una defensa de una doctrina que, por parte de la «tiranía de algunos parisinos», sufrió la acusación de ser «reprobable». Se convierte en abogado de una causa justa que no es sólo la suya: es la causa común de todos quienes, «gentes sencillas», conocen la doctrina de Dios; es la causa de Cristo. Calvino insta a Francisco I a ser un «verdadero» rey, a que no reine mediante la violencia y la opresión, por el «pillaje», sino por el servicio a la gloria de Dios. Dios es todopoderoso y ha profetizado que destruirá los reinos infieles. Calvino apela a la prudencia del rey de Francia, y esta prudencia le llegará, escribe, leyendo la confesión del texto que

se le ofrece, ejerciendo su misión de juez justo mediante audiencia a «todas las partes de nuestra causa».

La *Institución* es un alegato de defensa en el que Calvino se pone a un lado para permitir a los fieles de Dios defenderse contra los calumniadores que les martillean con verdades contrarias y que adoc-trinan falsamente a un «populacho» ignorante y crédulo. No (afir-ma Calvino dando prioridad a un discurso que utiliza el plural «no-sotros» dialogando con un rey al que se apostrofa mediante el «tú»), la doctrina de los perseguidos no es nueva; simplemente ha vuelto a hacer aparición entre los hombres después de permanecer oculta durante largo tiempo. No, no es dudosa ni incierta; al contrario, es una doctrina henchida de total confianza que se opone a la inesta-bilidad de una escatología angustiante en la que la religión papista hace vivir a los hombres: «Nuestra confianza es bien diferente, es la de quien no teme ni a los terrores de la muerte ni al juicio de Dios.»

La técnica calviniana consiste en invertir el acta de acusación que ha justificado las penas a morir en la hoguera de 1534-1535. Quienes son acusados del mal son precisamente los inocentes, son precisamente la verdadera «simiente» de Jesucristo, acusado él mismo injustamente de sedición al igual que los apóstoles, a quie-nes se inculpó de instigar al pueblo a la rebelión. Por el contrario, los verdaderos criminales son sus acusadores, ignorantes que des-precian a Dios, discípulos de un papa y de unos obispos impíos que viven en la abominación, autores de «falsos informes», súbditos re-beldes a su rey desde el momento en que le mienten mediante el disimulo de la verdad. Escenario de un tribunal en el que los acu-sados, conducidos por su abogado, se vuelven acusadores, y los acusadores acusados. Escenario además de un amor por Dios que es imposible que se exprese en el odio y la reprobación de los per-versos y los malvados.

Pero el interés de la obra no se lo proporcionan sólo su conte-nido y sus fines. Contiene la evolución misma de ese contenido y esos fines, haciendo como de «diario indirecto»; es el teatro de la vida de un cristiano regenerado en Cristo. En el prefacio a la edi-ción de 1560 dirigido al lector, Calvino añadirá como uno de los mo-tivos de su texto, la obligación que siente a la vista de todos cuan-tos han recibido su doctrina «con tanto afecto». Ya próximo a la muerte, y a pesar de las fiebres cuartanas que le oprimían, se dedi-có por entero a un nuevo trabajo de enriquecimiento y de amplia-ción que su vocación le dictaba terminar, con el fin de aportar al-gún «fruto» a la Iglesia. Está seguro de que su libro le sobrevivirá después de la muerte, y que será de provecho para quienes siguen

la doctrina del Evangelio. Está redactado para el porvenir; es una «suma» «digerida» de la religión cristiana en todas sus «partes», una instrucción cristiana mediante la que se expresa la voluntad divina, un instrumento que les permitirá a todos y a cada uno perseverar en la fe: de tal suerte que «quien haya comprendido bien la forma de enseñar que yo he seguido, podrá fácilmente juzgar y resolver qué debe buscar en la Escritura, y con qué finalidad es necesario relacionar el contenido de aquélla».

La *Institución* tiene, por tanto, una historia que es la crónica de un texto en vida, retocado y aumentado sin cesar por Calvino porque Dios le lleva siempre más lejos en la comprensión de la verdad. Estar habitado por Dios vivo significa ir siempre más lejos en la comprensión de la Palabra viva, es «aprovechar». En 1560, Calvino utilizará una cita agustiniana para expresar ese avance progresivo en la comprensión: escribir, lo mismo para él que para el autor de las *Confesiones*, es avanzar hacia Dios, y «aprovecharse» o avanzar es escribir. Un hombre que escribe más es un hombre que autentifica una búsqueda cada vez mayor del conocimiento de Dios. Como consecuencia de este vínculo fundamental entre el tiempo vivido y el deber de honrar a Dios, en 1539 se imprimirá en Estrasburgo una segunda edición latina, firmada por Joannes Alcuinus, con el título reducido de *Christianae religionis Institutio, vere semum suo titulo respondens*.

La primera edición francesa, *Institution de la religion chrestienne en laquelle est comprinse une somme de piété et quasi tout ce qui est nécessaire à congnoistre en la doctrine du salut, composée par Jean Calvin et translatée en françoys par luy-mesme*, no apareció hasta 1541. Fue condenada por el Parlamento de París el 1 de julio de 1542. En 1543, la siguió una edición latina aumentada, estructurada en veintiún capítulos que se tradujo en 1545. A partir de ese momento se van encadenando sucesivas ediciones, una latina en 1550, traducida en 1551, dos latinas en 1553 y 1554, traducidas en los mismos años (con reimpresión de la traducción francesa de 1554 en 1557). A continuación vienen las ediciones latina de 1559 y francesa de 1560, que, probablemente, fue revisada por el amigo de Calvino, Nicolas Colladon. Se trató de una edición monumental, considerada definitiva, compuesta en cuatro libros y ochenta capítulos. Entre 1561 y 1564 aparecen otras ediciones, tanto latinas como francesas, lo que daría una cifra mínima de catorce ediciones francesas en vida del reformador. Cuantitativamente, los cálculos de Jean-François Gilmont permiten apreciar el enorme refuerzo argu-

mentativo que esas ediciones han ido suponiendo, poco a poco, gracias a técnicas de revisión que usaban del dictado de fragmentos adicionales, tachaduras, recortes de la edición precedente y añadidos de temas nuevos. De esta manera se pasa de un texto de 85.000 palabras a una obra de 450.000, lo que, ciertamente, plantea el problema de saber si la *Institución* de 1536 enuncia el pensamiento calviniano solamente en una situación de trabajo emprendido con urgencia. Eso significaría que no sería todavía «una expresión adecuada», que no sería más que «el primer aliento» de una teología evangélica...

Los historiadores consideran que las reminiscencias de Lutero son aún preponderantes en la edición latina de 1536, profundamente sometida a la influencia del *Pequeño catecismo*, del *De captivitate Babylonica* y del *De libertate Christiana*. Los cuatro primeros capítulos adoptan, en efecto, el plan del *Pequeño catecismo* de Lutero: «La ley (exposición del Decálogo), la fe (exposición de los símbolos de los apóstoles), la oración (exposición de la oración dominical), los sacramentos (exposición del bautismo y de la Cena).» Se habían añadido también dos capítulos suplementarios: un quinto sobre los cinco «falsos» sacramentos, y un sexto sobre la libertad cristiana, el poder eclesiástico y el poder político. También se deja adivinar la influencia de Philippe Mélanchton.

Después, la estructura de la *Institución* evoluciona en la versión media de 1539-1541 compuesta en libros distintos, una versión más cristocéntrica que la del texto de 1536, hasta llegar al texto latino final más pesado y denso de 1559, compuesto por cuatro grandes libros. La *Institución* se divide finalmente en dos partes casi iguales, con dos subpartes cada una. La primera de ellas está dedicada al modo objetivo de relación de Dios con los hombres: describe lo que es Dios para la humanidad. En un primer momento, Dios es el Creador y a continuación el Redentor distribuidor de una salvación gratuita. La segunda trata del modo subjetivo de relación. Distingue a Dios en los hombres, por una parte como individuos a quienes se ha entregado la Escritura como instrumento de conocimiento de Dios y, por otra, como comunidad que debe organizarse para rendir homenaje a Dios.

Las demás influencias detectadas por los especialistas serían innumerables. En el sistema de conocimiento del Renacimiento, en el que la técnica de la exposición exige los añadidos y la recopilación de referentes, eso no tiene nada de sorprendente. Calvino no se ha mantenido alejado de la primavera platónica; en la edición de 1539 se cita diez veces a Platón. Pero las demás referencias van desde los



Padres griegos, con san Juan Crisóstomo y san Cipriano, en primer lugar, hasta los Padres latinos, sobre todo san Agustín, citado «en todo momento» (François Wendel), pues se le reconoce como fiel intérprete de las Escrituras y sirve como punto de apoyo para la elaboración de la doctrina del libre albedrío y de los sacramentos, de la gracia y de la predestinación. En la edición de 1536, la mayor parte de las referencias escriturarias proceden de la *Vulgata*. Además, no se puede pasar por alto el conocimiento de los teólogos escolásticos: en la *Institución* son numerosas las referencias a san Anselmo, Pedro Lombardo, Tomás de Aquino, pero se utilizan fundamentalmente para que se entiendan los errores de Roma... Aparecen los nominalistas Duns Escoto y Guillermo de Ockham, lo que ha servido para que se afirme que deberían tenerse en cuenta algunas concordancias entre la teología escotista y la de Calvino. Como ya se ha dejado entrever, parece que la *potentia absoluta* de los nominalistas se halla en la base de la concepción calviniana de Dios: para Escoto, Dios es omnipotencia pura; sin ser por tanto pura arbitrariedad, su voluntad es inmutable, no se halla sometida a una causalidad externa.

Entre los contemporáneos, incluso aunque el nombre de Erasmo no figure en ninguna parte de la *Institución*, tendría una inspiración perceptible en pasajes sobre el desprecio de este mundo, los deberes terrenales, la propia noción de fe. En la primera *Institución*, se trata de forma significativa de exponer las materias contenidas en la «filosofía cristiana», es decir, de abrir paso al diseño de una sabiduría «verdadera y completa», de un saber dado por Dios: «Cada uno de nosotros se conoce al conocer a Dios.» Como ya se ha dicho, la influencia luterana es mayor y más fácilmente discernible en el propio plan de la edición de 1536. Pero los historiadores, aun remarcando la atención que ambos han puesto en la obra de san Agustín, insisten también mucho en la dependencia que los escritos de Calvino tienen de Martin Bucer, en la elaboración de la doctrina de la Cena o de la forma que, desde la edición de 1539, adopta el capítulo sobre el misterio de la predestinación.

Este problema tan complejo, y quizás exagerado por la historiografía, de las influencias directas o indirectas, al que se superpone el fenómeno opaco de la intertextualidad, no debe ocultar un hecho más importante. La *Institución* es un largo comentario del discurso paulino, sobre todo de la epístola a los Romanos. Son centenares las citas que aparecen, de una manera más o menos explícita, en ese texto, y que se utilizan precisamente en función de un conocimiento muy profundo de los comentarios de san Agustín, de Erasmo, de

Bucer, de Mélanchton y de Lutero. La técnica inventiva de Calvino consiste en una integración particularizada de las piezas de un gran rompecabezas, que obtiene de su inmenso saber y cuya presencia la exige el espíritu crítico de su tiempo, en un discurso del que él mismo determina la coherencia.

Según la lectura que de ella hace Pierre Chaunu, en 1536, la *Institución* es una confesión de fe, un libro ofrecido al rey de Francia para poner en su conocimiento lo que le está oculto. Habla de un Dios que debe «espantar» a los «inícuos», y también de una causa que no es un «maleficio», sino justicia. Pero asimismo está escrito como un manual destinado a dar a conocer «algunos rudimentos» a los nuevos conversos, «rudimentos, mediante los cuales quienes estarían tocados por el buen afecto de Dios fuesen instruidos en verdadera piedad»; tiene, ante todo, una finalidad edificante, pero limitada por el uso del latín que no puede entender más que una escasa minoría de los creyentes. En 1539, en el prefacio añadido que es la *Epistola ad lectorem*, la nueva edición deja entrever una modificación en cuanto a sus fines. A partir de entonces, se trató ya de una «verdadera introducción dogmática a la lectura de la sagrada Escritura», para todos quienes quisieran entregarse al estudio de la teología, tanto estudiosos como fieles (François Wendel); y todo ello porque, para Calvino, es el Espíritu Santo quien invita a los hombres que han recibido la fe a «penetrarse» de la revelación divina por la lectura de la Escritura. Pero esa lectura no es tan fácil como se cree, y Calvino presupone que los cristianos corren el peligro de malinterpretar la Palabra. Propone como un camino a seguir...

En la versión definitiva, la *Institución* se presenta en efecto como un hilo a seguir por los lectores, un «útil» que implica que la obra tenga una pretensión de fijación confesional cuya inspiración dice ser divina. La finalidad de Calvino consiste en proporcionarle al lector un hilo que le ayude en la lectura de las Escrituras. Se trataba de impedirle que se extraviara, de permitirle continuar siguiendo el camino indicado por Dios, «para esperar siempre a la postre la llamada del Espíritu Santo». Calvino compara su obra con una mano que guía a los «simples» hacia las enseñanzas que Dios ha enunciado en su palabra, y también «a una llave o abertura» que permite el acceso a una comprensión de los «tesoros» de la sabiduría de Dios. La *Institución* es, pues, la obra de un profeta en el sentido de que es la enseñanza de la verdad de la voluntad divina.

Desde esa perspectiva, debe valorarse un elemento: la voluntad de Calvino se obliga a proceder usando un estilo que mezcla pre-

cisión, claridad y rigor; es una voluntad que no cesará de afirmarse a fin de facilitar el propio trabajo didáctico. Entre 1541 y 1560, las ediciones denotan una clara evolución que ha sido detectada por Yves Giraud y Marc-René Jung. Hay una cierta tendencia a la deslatinización: «alacridad» se convierte en «alegría», «ejercitación» en «ejercicio», etc. Debe también exponerse un segundo elemento. Si el texto original se amplía, no es menos cierto que esta ampliación se acompaña de la búsqueda permanente de una concisión, de la que el propio Calvino dirá que le es *ingenita*. Escribir es buscar la «sencillez ruda y casi agreste», porque el único verdadero modelo retórico es el de los Evangelios y porque «el estilo es funcional en que no tiene más que reflejar el Orden y la Sencillez [...] La actualización de la relación entre el lenguaje y Dios, es decir, la claridad [*perspicuitas*] de las Escrituras se debe a la acción del Espíritu Santo».

Es preciso hacernos eco de una tercera reorientación. La constitución del pensamiento calviniano como manifiesto de ortodoxia habría sido un efecto de su propia dinámica, de una dinámica que, sin ruptura, le habría obligado a desplazarse desde el universo marcado por una búsqueda espiritual de la salvación y, por tanto, por una finalización de la angustia de sí mismo, hasta «una preocupación por la Iglesia», recogiendo la formulación de Pierre Chaunu: la preocupación por un orden visible conforme al orden de la Iglesia primitiva, que permita a la vez el establecimiento de una disciplina cristiana y la lucha contra las supersticiones. Si, desde 1536, se vuelve a los doctores, a los pastores, a los «gobernadores», a los diáconos, para que «hagan policía en comunidad cristiana», se sabe efectivamente que no será más que en 1539 cuando presentará, en la *Epístola a Sadolet*, un bosquejo de una eclesiología propia de Calvino, donde la Iglesia, desde una óptica muy buceriana, se define como el lugar en que la palabra de Dios se realiza y glorifica. La *Institución* integra de inmediato esa temática.

Hace tiempo, Émile G. Léonard ha insistido mucho en ciertas especificidades de la primera *Institución*, demostrando que, en 1536, la eclesiología ocupa un lugar marginal. Eso no tiene nada de sorprendente pues, según añade, las huellas son todavía muy luteranas: «La Iglesia es el conjunto de los elegidos, *universus numerus electorum*. Por tanto, es invisible y propiamente incognoscible. Es verdad que cada uno puede y debe saber si él forma parte, pero ignora a los demás, aunque haya algunas señales de elección, como la vida cristiana y el uso de los sacramentos.» Calvino, lo mismo que Lutero en los comienzos de su obra de *Besserung*, parece igno-

rar a la Iglesia visible más allá de su manifestación local, particularizada en el reagrupamiento informal de creyentes en una misma villa o un mismo pueblo. A sus ojos, la Iglesia es ante todo una comunidad de fraternidad, pero poco estructurada, lo mismo que el ministerio pastoral no es todavía «más que una especialización del sacerdocio universal, una delegación de los fieles; el pastor no recibe su autoridad de ninguna organización, de ninguna vocación humana [...], sino de la Palabra misma, y él no tiene autoridad más que en tanto que la predica fielmente». En cuanto al poder eclesiástico es puramente espiritual, y sólo corresponde a las autoridades seglares aprobar leyes.

La primera *Institución* tiene, por tanto, una particularidad, y la dedicatoria a Francisco I es aparentemente una incitación al poder temporal para que colabore en la obra de reforma.

De todas formas es necesario añadir que, durante su estancia en Basilea, Calvino entra en relación con el primer pastor de la ciudad, Oswald Geisshäuser (Geisshüsler), conocido como Myconius. Este último, que en 1536 irá desplazándose hacia una concepción de la Cena en la que aceptaba una presencia real espiritual, parece haberle persuadido de la doble necesidad de la organización de la Iglesia visible y de una disciplina eclesiástica. Es preciso decir además que, desde 1537, Calvino denuncia el peligro que corren quienes, aunque ganados por el Evangelio, continúan tomando parte en las ceremonias de la Iglesia romana. De ahí el endurecimiento eclesiológico que siguió, que parte de la afirmación de la necesidad de «ayudas externas» y del que puede pensarse que deriva de la experiencia de una práctica y de una confrontación pastorales. Es, sin embargo, en la edición latina de la *Institución* de 1543 cuando aparece una eclesiología coherente y estructurada. Pero hay que ser igualmente prudente cuando deba distinguirse una transición que habría hecho pasar a Calvino de un idealismo a un realismo más pragmático y, por tanto, a una estrategia confesional que consagra la huida de Egipto.

Ante todo, ha comenzado una guerra por Dios. Haber reencontrado el amor divino significa colocarse uno mismo en el centro de un teatro, en situación de practicar la guerra santa...



### III

## GUERRA SANTA

Quizás lo mismo que Lutero, es posible que Calvino se haya visto arrastrado por el propio movimiento de su fe a ir siempre por delante. Es un combatiente en todo momento. El adversario que atrae entonces su hostilidad es el nicodemismo. Durante esos años es cuando publica dos textos importantes, dirigidos con toda probabilidad a Margarita de Navarra y a su entorno, comenzando por Gérard Roussel: en 1543, el *Petit Traité montrant ce que doit faire un homme fidèle connaissant la vérité de l'Évangile quand il est entre les papistes*; después, en 1544, la *Excuse à Messieurs les nicodémistes*. Ambos giran alrededor del rechazo de un compromiso y de la simulación, argumentados con razones ofrecidas por la Escritura que, contra la tentación de la fe interiorizada, puede haber contribuido a una voluntad de formalización eclesiológica: «¿Hasta cuándo tocaréis en dos lados? Si el Señor es Dios, seguidle: o si es Baal, seguidle.» Roma no es la Iglesia. No hay razón alguna para continuar integrados en sus rituales de piedad. Calvino tiene conciencia de ser él quien vive en la verdadera Iglesia. Todavía a lo largo de esos años la emprende contra otros «sectarios», concretamente en 1545, *Contre la secte fantastique et furieuse des Libertins, qui se nomment spitiuelz*.

### Vocación

A finales de marzo de 1536, y bajo el seudónimo de Charles d'Espeville, Calvino emprende un viaje con su amigo Louis du Tillet a Ferrara, a la corte evangélica de Renata de Francia, hija de Luis XII y esposa de Hercule d'Este. Su estancia, discreta, quizás se vio perturbada y abreviada por el escándalo suscitado el día de viernes santo, debido al desafío de un tal Johannot, que formaba parte del séquito de la duquesa y que, de manera ostensible, muestra su des-

precio por las ceremonias papistas al abandonar la capilla ducal en el momento de la adoración de la Cruz. Pero, ¿se encontraba Calvino presente cuando tuvo lugar ese suceso?

Se dedicará a la redacción de dos *Epistolae*, que se imprimirán en Basilea en 1537. La primera de ellas la dirige a su antiguo amigo Nicolas Duchemin, que acaba de aceptar una dignidad eclesiástica. Calvino precisa en ella que de ninguna manera es necesario asentir a las ceremonias de una Iglesia corrompida. Francia es tierra de cautiverio, es un Egipto moderno. Denuncia las indulgencias, el hedor del agua bendita, el pedazo de pan que se vuelve Dios en el momento de la consagración eucarística. Vale más derramar la sangre y sufrir el martirio que tomar parte en esos sacrilegios. No sirve para nada sacrificar una vida de inmortalidad por otra que no es más que un «paso». La segunda de las *Epistolae* va dirigida contra Gérard Roussel, a quien acusa (acaba de ser elevado a la dignidad de obispo de Oloron), de formar parte de una Iglesia corrompida y de enviar así de nuevo a Cristo cada día a la muerte. A ojos de Calvino no es viable reforma alguna de la Iglesia ejecutada desde el interior de una Iglesia que no es la Iglesia. Es imposible restaurar un culto puro de glorificación de Dios sobre los fundamentos infectados y abominables de la Iglesia del papa, condenada a ser destruida por el juicio de Dios. Es preciso romper, es necesario romper por culpa de que el hombre desprecia las Escrituras.

A continuación, después de una estancia en Basilea y de un intento mal conocido de viaje a Noyon con el fin de arreglar asuntos familiares, Calvino se ve obligado a permanecer accidentalmente en Ginebra en julio y agosto de 1536, cuando iba de camino hacia Alsacia. Quería ir a instalarse en Estrasburgo con el objetivo de entregarse a «algunos estudios particulares». Es retenido en Ginebra por Guillaume Farel quien, muy activo ya desde octubre de 1532, había puesto en acción el movimiento de ruptura con Roma, oficializado entre el 19 y el 25 de mayo de 1536. Los sacerdotes y el obispo habían sido expulsados y, a partir de agosto de 1536, la ciudad se consideraba soberana, libre. Ese encuentro obliga a Calvino a abandonar el aislamiento en que su vocación de teólogo le ha mantenido desde la partida de Francia. Guillaume Farel, después de haber sido uno de los discípulos de Jacques Lefèvre d'Étaples, después de haber residido en Meaux en los primeros momentos de la experiencia evangélica conducida por el obispo Guillaume Briçonnet, ha roto por completo los puentes con Roma adoptando posiciones próximas a las defendidas por Ulrico Zwinglio. Se trata de un hombre duro y exigente.

En el recuerdo que querrá dejar para la posteridad de esa estancia suya en Ginebra, Calvino tenderá a repetir, como siempre, que fue la providencia quien le guió, mediante un discurso de Guillaume Farel al recordarle el miedo salutífero de Dios que el hombre de fe debe llevar siempre consigo. Afirmará que consideró que debía consagrarse a los estudios, vivir ante todo para sí mismo, para su «descanso» y su «tranquilidad de estudio». Pero Guillaume Farel, mediante una «imprecación» que le amenaza con la maldición divina, lo mismo que un profeta de los tiempos bíblicos, le habría puesto ante los ojos el deber absoluto de dedicarse al servicio de Dios, de ofrecer «socorro y ayuda» a quienes deseaban instaurar un culto purificado en Ginebra, en «una tan gran necesidad». Y además de esa sumisión del hombre de fe a su «vocación», de ser un hombre al servicio de Dios, pudo constatar también que Ginebra no era más que una obra informal, inexistente, de la «reforma» religiosa: una Iglesia en la que «no había casi nada». Se había predicado, se había tomado el trabajo de destruir imágenes y otras señales de la contaminación romana, pero «todo estaba confuso». Era preciso pasar de la reforma personal a una obra de edificación de la Iglesia y de re-forma de la humanidad, a una obra de catequesis y de ética, una obra de eliminación de todo cuanto pudiera ser contradictorio con la gloria de Dios y que aún subsistía: supersticiones papistas, gestos y palabras incontroladas, incertidumbres del culto.

Es el momento del Calvino de la «impaciencia profética», que quiere ir rápido, muy rápido, porque la palabra de su Dios, depositada en su corazón, parece como si le estuviera diciendo que no debe subsistir ambigüedad alguna en medio del pueblo, que la Iglesia debe ser la Iglesia de un culto puro rendido por almas regeneradas. El actor del combate de Dios es un actor fogoso y diligente, y lo será a lo largo de toda su vida, utilizando subterfugios para cumplir con su vocación frente a la población de una pequeña ciudad y frente a la autoridad política que la administra. Todo sucede como ha sido diseñado con anterioridad: liberado de su conciencia triste, vital e impacientemente, Calvino proyecta su espíritu hacia el universo social que le rodea.

Pero entre los ginebrinos y él mismo se encuentra el magistrado. El sistema republicano ginebrino, aquel que debe tener en cuenta, se basa en la Comuna, la asamblea general de los ciudadanos, que elige cada año en enero, y a propuesta, cuatro síndicos que poseen nominalmente la autoridad civil y que gobiernan de acuerdo con el Pequeño Consejo. Esta última instancia está compuesta por veinticinco miembros que se ocupan de los asuntos de policía y de

justicia en la ciudad, así como de las relaciones con el extranjero. Se reúne al menos tres veces por semana en el ayuntamiento, y a sus plenos se les unen un tesorero y dos secretarios. Otra asamblea elegida tiene a su cargo el control de la gestión administrativa y legislativa de la ciudad: se trataba de los Doscientos que, el mes de febrero de cada año, eligen a los miembros del Pequeño Consejo. Se reúne también un tercer organismo, el Consejo de los Sesenta. No debe olvidarse que el Pequeño Consejo y los Doscientos mantienen una reunión en febrero de cada año para proceder a la adjudicación de los cargos judiciales: un teniente de justicia asistido por cuatro auditores, y un procurador general. Las finanzas de la ciudad las gobernaba el tesorero de la República bajo el control de una cámara de cuentas.

El primer reformador de Ginebra pide pues a Calvino que permanezca allí en calidad de «lector de la Sagrada Escritura», *sacrarum litterarum in Ecclesia genevensis professor*, y que participe en la organización de la Iglesia. Las cosas se hacen rápido. Desde el 5 de septiembre, Calvino predica en la catedral sobre las epístolas de san Pablo. Asiste y toma la palabra en la disputa de Lausana. Se convierte en predicador ordinario y pastor de la Iglesia —hecho que consagraría verdaderamente, según Bernard Cottret, su ruptura con la Iglesia de la que, desde entonces, es el Anticristo romano, pues es seguro que nunca ha recibido ninguna consagración pastoral—. Y efectivamente, hay ahí un matiz digno de tenerse en cuenta, pues el sacerdocio se definió como una vocación, «y no como una forma de poder que otorgaba la ordenación»; más tarde, en diciembre de 1536 y enero de 1537, fue él mismo quien habría puesto su tonalidad particular a los *Artículos* que Farel, en nombre de los pastores de la ciudad, presenta al magistrado, y con los que se quiere asegurar la unidad de la ciudad y «unir a los ciudadanos en la fe en Cristo», al proponer una «disciplina» de la Iglesia. Los *Artículos sobre el gobierno de la Iglesia* se enuncian como «entregados por los predicadores» y son, para Émile G. Léonard, un «hecho notable en un tiempo en el que la mayoría de los reglamentos eclesiásticos tenían un origen gubernamental».

La base fundacional de esa reforma ginebrina de 1537 reside en la elaboración de un orden de la Iglesia en el que la santa Cena será «celebrada y frecuentada a menudo y con tan buena policía», al menos una vez por semana o, como mínimo, por mes; frecuencia que se verá reducida por decisión del Consejo a una vez por mes, alternativamente en los tres templos de la ciudad. Según los *Artículos*, le



corresponde al magistrado mantenerse a cargo del gobierno civil y eclesiástico, vigilar la celebración de la Cena y velar porque los reglamentos instituidos por los pastores sean observados en el territorio de la ciudad. Lo importante es que no se dé el caso de que la celebración de la Cena se vea «mancillada» por la presencia de quienes viven de manera contraria a la voluntad de Dios. Está, por tanto, previsto, quizás siguiendo un modelo puesto en práctica en Basilea por Oecolampade, que el control de los fieles se ejerza por medio de la excomunión, pronunciada por el pastor ante la Iglesia a partir de indicaciones presentadas por «delegados» instituidos por el magistrado, así como por vecinos y parientes. Si el excomulgado no se retracta de los hechos que se le imputan será desterrado. La futura institución del Consistorio se adivina ya en parte, pero con notables diferencias; los *Artículos* reclaman la elección de hombres de «buena vida», repartidos por los barrios de la ciudad para vigilar «la vida y el gobierno de cada uno», y para denunciar los malvados a los ministros. La asistencia al sermón será obligatoria para todos cuantos residan en Ginebra.

Como ha señalado Jean Boisset, estos *Artículos* significan el nacimiento de «la Iglesia confesante, formada por todos aquellos que se adhieren a la confesión colectiva de la fe». Estaríamos, entonces ya aquí ante una deserción precoz: el esbozo de la formación pragmática de una estructura eclesiológica que no se concretará de manera precisa hasta la *Institución* de 1543. Como si la experimentación hubiera precedido a la teoría...

Además, siguiendo una planificación luterana, Calvino redacta un catecismo del que hace derivar la ley, la fe, la oración y los sacramentos, y que es algo así como una *Institución de la religión cristiana* resumida: *Instruction chrétienne dont on use en l'Église de Genève* (*Instrucción y confesión de fe que se utiliza en la Iglesia de Ginebra*). Escribe junto con Guillaume Farel y presenta al Pequeño Consejo, desde el 10 de noviembre de 1536, un texto que es, igualmente, una *Institución* condensada con una extraordinaria precisión y una muy densa brevedad. Es la *Confession de foi, laquelle tous les bourgeois et habitants de Genève et sujets du pays doivent jurer de garder et de tenir*, que consta de veintiún artículos, y es el primer testimonio de que la Escritura es la única regla de fe y religión reconocida en la ciudad. Se exalta el papel de los pastores, a los que se llama «mensajeros y embajadores de Dios, a quienes se debe escuchar como a él mismo». Es como si los reformadores hubieran aspirado a promover una «verdadera presbiterocracia» en la ciudad; en efecto, parecían corresponder a las autoridades civiles, vi-

carios y lugartenientes reconocidos de Dios, los exclusivos papeles de defensa de los afligidos y de los inocentes, y la corrección y el castigo de los «perversos». Calvino y Farel querían darse prisa al reclamar que todos los ginebrinos pusieran su firma al pie de la *Confesión*.

Esta «impaciencia» merece un análisis. Se inscribe en la lógica de servicio a Dios que anima a Calvino, en la lógica de la teatralidad que quiere construir a partir de su persona de actor implacable de Dios: distribuir la Cena a los hombres que no tienen en sí el verdadero «temor» de Dios se convertiría, a sus ojos, en una profanación de la gloria divina. Era ésta una fuente de conflicto, de «tortura», para la conciencia de Calvino, que podría encontrarse en el origen de una perversión de la obra providencial de Dios. De ahí la idea de exigir una profesión solemne de fe, por la que cada habitante de Ginebra se comprometería ante Dios, obligándose a tener conocimiento de la doctrina del Evangelio y de sus exigencias. La ciudad debería convertirse en un teatro de la Alianza reencontrada; no obstante, correspondía al magistrado, después de haber dado ejemplo, el requerir a los ciudadanos la confesión de fe de la Iglesia.

El magistrado firmó la *Confesión*, pero cuando se trató de que la suscribieran individualmente los habitantes de la ciudad, como pedían los pastores, salieron a relucir algunas reservas. La Iglesia no dispone de medios coercitivos. Los jefes de decuria, encargados de visitar a las familias a domicilio, parece que no asumieron su tarea más que de una forma escasamente diligente. Las medidas de coerción tomadas por la autoridad política no se pueden aplicar. La ciudad se escinde en dos partidos o facciones antagónicas; de un lado tenemos los que fueron denominados «guillermínos», favorables a Calvino y, sobre todo, a Guillaume Farel, y, de otro, los que les son hostiles, los futuros «articulados» o «articulantes», llamados así porque fueron partidarios de la adopción de un *corpus* de *Artículos* firmados con Berna. Y cuando, en enero de 1538, Farel, Calvino y el predicador Coraud pidieron al magistrado la exclusión de la Cena de todos quienes no habían plasmado su firma al pie de la *Confesión*, tal medida les fue rechazada. Eso equivalía a reafirmar la independencia del poder civil frente a los predicadores, incluso en lo tocante a los asuntos relacionados con la fe. Se ordenó también que se distribuyera la comunión a cuantos la pidieran, sin exclusiones. No obstante, el papel de Calvino en la ciudad parecía haberse vuelto esencial, puesto que, con motivo de una disputa con dos anabaptistas en marzo de 1537, consiguió que los Doscientos decidieran el destierro de aquellos sectarios.

Los discursos hacen que se respire una hostilidad activa frente al nuevo orden teatral definido por exigencias absolutas de fidelidad a Dios. El 16 de enero de 1538 se recibió un aviso de que, por la ciudad y las tabernas, algunos «borrachos» se dedicaban a burlarse de los predicadores diciéndose unos a otros: «Tú eres de los hermanos en Cristo.» Las tensiones se agravaron con ocasión de una controversia con el primer pastor de Lausana, otro antiguo discípulo de Jacques Lefèvre d'Étaples, el francés Pierre Caroli, y de una disputa pública que, en esa ciudad, acabó por tildar a Calvino de arriano aunque consiguió con esfuerzo que su adversario y acusador fuera privado de su ministerio. Hubo un endurecimiento de la situación, que alcanzó su momento culminante con ocasión de las elecciones de 1538, que dieron la mayoría a los oponentes del orden que Calvino y Farel se esforzaban por construir, con un rigorismo y una obstinación que chocaban con una parte de la población ginebrina. Los cuatro nuevos síndicos son adversarios de la reforma.

El debate, exacerbado por la presión bearnesa, parece haber girado desde entonces alrededor de la relación entre los pastores y el magistrado. Calvino y Farel participan en el sínodo de Lausana, que toma partido en favor de la costumbre bearnesa. En ese contexto, y por el mecanismo de aceptar una decisión de los Doscientos, la ciudad decide que las ceremonias del culto, contrariamente a la voluntad de Calvino, sean celebradas según el rito bearnés que conservaba las pilas bautismales, el pan sin levadura para la eucaristía, el control de la Iglesia por el magistrado, las fiestas con repique de campanas... El 19 de abril se notifica esa orden a los predicadores. Coraud, que se niega a obedecer y que trata a los síndicos de borrachos que confunden el reino de los cielos y el reino de las ranas, ingresa en prisión el 20 de abril después de haber celebrado el servicio divino. El día de Pascua se prohíbe la predicación a Calvino y a Farel. El 21 de abril hacen caso omiso después de haberse negado, dos días antes, a dar la comunión según el rito bearnés. El 22 y el 23 de abril de 1538 se destierra a los tres pastores.

El 24 de abril, los predicadores Jacques Bernard y Henri de La Mare ofician según el rito bearnés, mientras que, el 27, Calvino y Farel defienden su causa en Berna ante las autoridades civiles. Obtienen el beneplácito del magistrado bearnés, pero es Berna quien rechaza aceptar su regreso. Tratan de volver a hacerse con el control de la situación dirigiéndose al sínodo de Zurich y presentando una lista de concesiones al rito bearnés. Pero el 26 de mayo queda confirmada la decisión ginebrina.

Por su parte, William G. Naphy ha interpretado esta crisis de Pascua de 1538 como una crisis política derivada no tanto de una rivalidad entre facciones que enmascaraban su antagonismo tras tomas de posición religiosas cuanto de concepciones antinómicas en las relaciones entre el magistrado y los ministros. Cuando en abril de 1538 aquél les pide a los ministros que se adapten a las prácticas bearnesas, estos últimos protestan, como acabamos de ver, y el magistrado les ordena que no se mezclen en los asuntos políticos de la ciudad. Detrás de los futuros «articulados» y antes de su victoria, se encuentra el principio de un control ejercido por los detentadores de la autoridad política sobre los asuntos religiosos, y de ahí el rechazo de una excomunión que correspondería registrar y hacer aplicar sólo al magistrado (y hasta el final de su carrera). En los meses que siguen a la expulsión de Calvino y Farel, una evolución semántica dibuja de la mejor manera posible la línea de actuación seguida por el magistrado: en la apelación, el concepto de «predicante» es sustituido por el de «ministro evangélico», con lo que quizás se pretendiera considerar al pastor un empleado de la República...

Pero, en segundo lugar, la crisis está relacionada estrechísimamente con el problema de las relaciones con Berna. Citando una vez más a William G. Naphy, es evidente que no se puede avanzar que Calvino desempeñe un papel central en los acontecimientos, y es preciso desconfiar del heroísmo paulino que exaltan los breves relatos biográficos de Théodore de Bèze y de Nicolas Colladon. Los futuros «guillermínos» se oponían al establecimiento de relaciones de dependencia demasiado estrechas entre la débil Ginebra y la poderosa Berna, encarnaban una ideología de la autonomía de las libertades de la ciudad que ya había funcionado cuando, anteriormente, habían expulsado al obispo. Sus adversarios seguían la estrategia de evitar el enfrentamiento con la potencia bearnesa y sus veleidades hegemónicas, una estrategia que habría determinado la expulsión de Calvino y de sus dos colegas, porque su intransigencia hubiera supuesto graves riesgos a la frágil y pequeña República de orillas del Leman.

Después de la tentativa de conciliación del sínodo de Zurich, parece como si Calvino hubiera aceptado entonces esa decisión. Su providencialismo daba cuenta de su resignación. No hay que resistirse a Dios, hay que tener la conciencia penitente de que, en el origen de la «catástrofe» y de la prueba que ha significado la ruina de la Iglesia confiada por Dios a sus cuidados, ha habido error humano, torpeza humana, imprudencia humana; Satanás está desenfre-



nado. Y hay más. Enfrentado a ese mentís que Dios le ha dado de la vocación ministerial que él mismo había considerado como otorgada por la divinidad, Calvino afirmará haber tomado la decisión «de no aceptar jamás ningún cargo eclesiástico», a menos que sienta una llamada enteramente imperativa de Dios: «Es decir, como no se presente una tal necesidad a la que yo no pueda resistir.» Pero, simultáneamente, se sabe que, a finales del mes de mayo, Farel y Calvino, creyendo que el magistrado ginebrino se dejaría convencer, se habían acercado hasta Nyon, donde les llegó la noticia de su destierro definitivo. A la orilla del Rhin en crecida, uno de los dos estuvo a punto de verse arrastrado por las aguas, pero el río «se inclinó para salvarnos ante la misericordia de Dios». Es decir, los relatos biográficos participan de una estrategia de manipulación que, *a posteriori*, quiere hacer creíble la propia historia de Calvino, desarrollarla en la teatralidad de un actor que actúa por Dios, que lucha por Dios y sólo para Dios.

Mientras que Guillaume Farel se dirige a Neuchâtel, Calvino permanece algunos meses en Basilea, y se traslada después a Estrasburgo ante la petición insistente de los reformadores Martin Bucer, Wolfgang Capiton y Jean Sturm. Una vez más, se empeñará en presentar su decisión de permanecer en Estrasburgo y de responder a su vocación ministerial no como una elección personal, sino como un hecho de obediencia a Dios, como una imposibilidad de oponerse al deseo divino.

En su propia descripción resiste todos los argumentos presentados por los estrasburgueses para que permanezca entre ellos. «Pero no me convencieron en un primer momento.» No fue hasta que se repitió la historia cuando acabó por claudicar, hasta que los estrasburgueses, quizás sobre todo el propio Martin Bucer, le amenazaron con que sufriría la cólera divina si continuaba vacilando: no podría esconderse en ninguna parte, pues, como Jonás, Dios le encontraría allí donde se refugiara. Es imposible la huida ante la vocación, y la *statio* donde el Señor la ha colocado en el mundo humano, la misión de proclamar que la verdadera fe se encuentra en las Escrituras, él no puede abandonarla. Las pruebas soportadas no deben impedir el acceso al tiempo nuevo que es el tiempo del cristiano. A fin de cuentas, Calvino dirá que no quebranta la penitencia, que hace penitencia dedicándose por entero al servicio de Dios, que no puede rechazar el ministerio que se le propone, a la vista de los dones con que Dios le ha provisto y que le reconocen los ministros estrasburgueses. Ese ministerio es entendido, por tanto, como una carga extraordinaria impuesta por Dios. Rechazarlo

sería ser culpable ante Dios, traicionar a Dios, dar prueba de cobardía o de pereza. Pero, siguiendo como siempre el juego de apropiarse de una figura bíblica, la vida de Calvino va dando vueltas y legitima su elección.

Desde esa perspectiva de que se trata de una llamada de Dios, de que se trata de una petición que no se puede esquivar, la concepción del ministerio pastoral de Calvino se anuncia bajo la forma de una metáfora militar. Según ha demostrado Nicole Malet, la batalla traduce simbólicamente lo que es la vida cristiana, el enfrentamiento entre Dios y el hombre, una fe que se encuentra aislada como un «escudo» mientras que el arma ofensiva, la «espada», se identifica con las Escrituras. En la lucha contra Satanás, Dios sólo puede salir victorioso, pues puede golpear a los impíos con su mano armada. Es el capitán tras el que conviene alinearse contra los enemigos que tienen consigo el furor y la rabia, atormentando y quemando a los «hermanos», inventando artes siempre nuevas para hacerlos sufrir, y que son parecidos a bestias salvajes, a lobos hambrientos, a «leones inquietos», a «osos que tienen las zarpas para desgarrarlo todo». «Por tanto, es necesario que Dios luche por nosotros», hay que cerrar filas tras él. El sermón sobre el salmo 124 le permitirá a Calvino exaltar una causa triunfal de Dios destruyendo a todos sus enemigos: «He aquí cómo en este salmo se representa a Dios, como un príncipe que viene de la guerra, rodeado de infantes, caballería y artillería», un Dios que pone en fuga a todos los reyes y a todos sus ejércitos. Morir por Dios no es, entonces, morir; es salir victorioso de la propia muerte, por las armas de la fe, de la esperanza y de la paciencia. Estar en el amor de Dios es también, por ese amor, saber dar prueba de una capacidad de odio espiritual que es una herramienta para despertar a los incrédulos.

## Centinela

El pastor es un guerrero de Dios, un «defensor de la piedad sincera». Calvino vive, escribe y proclama su obligación como la de un centinela, la de un vigía que obedece una orden procedente de Dios y que le obliga a estar en vigilia constante, a no dejar pasar nada que pueda contradecir al Dios vivo.

Como consecuencia, el pastor no puede y no debe marcharse o abandonar el «lugar» que se le ha ordenado guardar. Sería entregarlo a los enemigos, a los que pertenecen a Satanás. Calvino es un hombre que vive su vocación, interiormente, como tomando parte

en una guerra de una dureza y una violencia extremas, en la que cualquier debilidad tiene consecuencias catastróficas, durante la cual el guerrero de Dios que él es no debe flaquear jamás, en un compromiso que obliga a cada segundo. La desposesión de sí en Dios encuentra ahí su más profundo sentido. Frente al ministro y su palabra, hay asesinos a los que hay que matar espiritualmente para que no sea destruida la casa de Cristo, para que la santificación de los fieles no se vea arruinada. Abatir a los lobos que merodean esa casa, que quizás se encuentren incluso en su interior, significa instruir mediante la palabra de Dios, decir y repetir la palabra de Dios como única doctrina cristiana. Y Calvino deja ya para siempre de vivir en medio del debate irresoluble entre odio y amor. Es él quien, desde entonces, con humildad, dice y señala lo que son el odio y el amor a su alrededor. Pero, para decir y señalar el odio (es preciso subrayarlo), utiliza un medio destinado a permitir a los incrédulos acercarse al amor de Dios.

La lengua es, por tanto, un arma que puede autorizar la enseñanza de quienes son «dóciles» a Dios y la reprimenda de los «rebeldes», así como la abominación de los malvados. Es el arma de la obra de Dios y debe estar en funcionamiento incansablemente, no debe cesar su acción de lucha contra el mal, no debe perder coraje cualquiera que sean las adversidades que se presenten. Así lo proclama Calvino: «No podemos servir a Dios sin batallar continuamente.» Hasta la muerte, hasta el «último suspiro», en medio de un mundo fluctuante y sometido siempre a la intervención de Satanás, a las trampas de la carne, a la «razón carnal», hay que combatir con la espada de la Palabra. La vehemencia es una necesidad. En las Escrituras hay violencia, y aquel que ondea el estandarte de Dios tiene el derecho y el deber de hablar como ha hablado la palabra divina o, mejor aún, no puede hablar más que como hablan las Escrituras porque es hombre-Palabra. En esta mimesis la teatralidad está más presente que nunca.

Se explica así la violencia retórica que Calvino no vacilará en utilizar muy a menudo, tanto contra los enemigos del exterior, que pertenecen al ejército de la Iglesia papista, como contra aquellos a los que se denomina «sectarios», o contra los hombres y las mujeres que, en Ginebra, perturban la reforma con su «hipocresía» o con su apego a las supersticiones. Se explica también así la dinámica militar que Calvino trata de imbuir en la vida cristiana de la Iglesia: ser cristiano es no descansar en la justicia de Dios, es estar siempre realizando «ejercicios» contra las tentaciones de la carne y del mundo, tentaciones que Dios envía como pruebas; ser cristiano

es sufrir acometidas, vivir cada instante como una sede asediada por todas partes por el mal: «Resumiendo, por arriba y por abajo, por delante y por detrás, a diestra y a siniestra, estamos asediados y asaltados por tentaciones enormemente graves y violentas.» Frente a lo que podríamos denominar un síndrome de ciudad sitiada, Calvino afirma que tiene una necesidad, la perseverancia alimentada por un ejercicio en las promesas de Dios: es un ejercicio de oración que arma contra las tentaciones, noche y día, una ascesis agresiva y activista. Consiste también en estar siempre en guardia, esperando incluso, como afirmará en los *Comentarios al Libro de los Salmos*, que el amigo más profundo traicione esa amistad y se vuelva el enemigo más feroz e injurioso. No tener «confianza» más que en Dios es prepararse para lo peor, saber que la ingratitud está siempre latente incluso, y ante todo, entre aquellos a los que Calvino se entrega ofreciéndoles el conocimiento de la doctrina de Dios.

En cualquier caso, se comprueba que el imaginario calviniano conduce a una interiorización o a una apropiación del hecho bélico, a una movilización completa de sí, al deseo de una violencia enorme que se convierte en algo cotidiano de la vida cristiana, única condición para que la duda no llegue a hacer de nuevo acto de presencia, para que no se torne a abrir la brecha de la duda. La violencia en palabra de la Palabra se convierte así en testimonio propio de una conciencia viva según las Escrituras, en el testimonio propio de una tensión de santificación. Se trata de un Calvino vibrante y agitado, que vive irritado, en medio de una exuberancia adustamente asumida. El «temor» malvado había hecho vivir a Calvino en medio del fantasma de una violencia divina latente. Pero el hombre regenerado en Cristo toma posesión de la violencia que en otro tiempo le agredía día tras día, y que, por ello, vive su unidad en esa posesión. Esa violencia la ejerce con palabras, por compasión, contra todos aquellos que se ven arrastrados por el peso de la carne, contra los hipócritas y los impíos.

En Estrasburgo, el desterrado de Ginebra es nombrado burgués en julio de 1539, y se casa, después de una curiosa petición, con Idette de Bure, viuda de un anabaptista al que había atacado en Ginebra. De esa unión nacerá un niño, Jacques, que no vivirá más que una quincena de días. Desde septiembre de 1538 al mismo mes de 1541, Calvino se encargará del ministerio de la iglesia de los refugiados franceses, así como de unas lecciones de teología en la Escuela Superior, fundada en 1532. Predica cuatro veces a la semana. Su actividad se dirige también hacia los anabaptistas, muy nume-



rosos en una ciudad que había sido durante mucho tiempo refugio para esos «sectarios». Contará que de esta manera se dedicaba a una obra de conversión y que desde cinco a diez leguas a la redonda le enviaban regularmente niños para que los bautizara. También le preocupa la disciplina. Se sabe de su declaración, hecha la mañana de Pascua de 1540, de que la Cena se distribuirá únicamente a aquellos fieles que previamente habían sido sometidos a un examen espiritual.

Esa estancia allí es importante por varias razones. Por una parte, Calvino recibió la influencia directa de Martín Bucer, de quien recoge la institución de los vigilantes de parroquia, y del que, ciertamente, asume aún con más fuerza la atención que aquél dedicaba a la educación doctrinal de niños y adolescentes. Tomará también prestado del reformador algunas plegarias de culto, la práctica del canto de los salmos, así como la imposición de manos que legitima al ministerio pastoral. Calvino considera a los salmos como «dictados y hechos por el Espíritu Santo», y procede a la traducción y a la versificación de cinco de ellos. A este primer *corpus*, añade a continuación los trece salmos traducidos y versificados por Clément Marot, y esta iniciativa da lugar a la publicación de *Aulcuns Pseaumes et cantiques mys en chant*, una recopilación impresa en Estrasburgo en 1539. En Ginebra y con motivo de la confesión, los salmos tendrán como destino el ser cantados por toda la asamblea del culto, destinados así a no servir más que al Dios del Evangelio, a diferencia de la Iglesia católica para quien el canto era entonado únicamente por la *scola*.

De esta manera se escenificará la ruptura eclesiológica de la Reforma que, a partir de ese momento, será objeto de un trabajo continuo: se realizan nuevas recopilaciones en 1542 y 1543, hasta la publicación del salterio de 1562, en el que el papel desempeñado por Théodore de Bèze es fundamental. Los salmos, entonados sin acompañamiento instrumental, tienen para Calvino la fuerza de «inflamar el corazón de los hombres», llevan a alabar a Dios con el celo «más grande posible». Según el análisis llevado a cabo por Michel Jeanneret, proponen un itinerario del alma que debe reactualizarse sin cesar siguiendo el paradigma penitente que es David. Paradigma mediante el cual el cristiano puede volver a tomar conciencia de su debilidad y de que Dios constituye su único recurso. Son una prodigiosa máquina para apoderarse de las almas, mediante la palabra y la melodía, una máquina para convertir en evidencia que los hechos más elevados de Dios son siempre actuales en el gran teatro del mundo.

Por otro lado, en Estrasburgo pone a punto la edición de 1539 de la *Institución*. Hay además que señalar la participación de Calvino en las reuniones de Frankfurt, Hagenau, Worms y Ratisbona, la redacción de panfletos para el conde de Fürstensberg. Es el momento en que precisa su concepción de la ceremonia eucarística: Cristo está realmente presente en el sacramento, pero en tanto que misterio espiritual en el curso del cual «Dios lo hace todo», misterio que sólo la fe puede hacer que el hombre lo reciba. Es, pues, el momento crucial en el que la reforma calviniana opera un trabajo de distinción en comparación con Lutero y Zwinglio, con la posible finalidad de tratar de separar las reformas religiosas de aquel punto axial a cuyo alrededor se oponían unas a otras, divididas como estaban entre consustanciación y simbolismo. Calvino pretende dejar a Dios lo que es de Dios y evitar así el debate. La comunicación que los hombres pueden tener con el cuerpo y la sangre de Cristo es un «misterio espiritual» en el sentido de que no aparece a la vista de las personas; es imposible que pueda ser comprendida por el entendimiento humano.

Dispuesto siempre a vigilar a los enemigos de la fe, el reformador se convierte en «teólogo de profesión» (Olivier Millet). Publica los *Comentarios a la epístola a los Romanos* (1539), a los que se refiere Bernard Cottret como elementos esenciales para comprender la estabilización de un Calvino que, por fin, se vuelve verdaderamente «calvinista», el *Pequeño tratado de la Santa Cena de Nuestro Señor Jesucristo*, así como la *Carta a Sadolet*, en la que, en 1539, en latín y de manera indirecta, les dice a los ginebrinos que no les olvida. Continúa en situación de ser su guerrero de Dios. Contra la carta que les ha dirigido el cardenal amonestándolos para que reingresen en el regazo de la Iglesia romana, concreta la imagen militar que ha hecho suya. Se dice simple soldado de Dios, que levanta un «noble estandarte», para tratar de hacer volver al campo de batalla a la compañía de hombres de armas a la que él pertenece y que, presa de pánico, ha olvidado a su capitán.

No hay nada perdido, y esa toma de postura es testimonio de que, para Calvino, el lazo que Dios ha anudado entre él mismo y la comunidad ginebrina, incluso aunque la Iglesia esté corrompida, sigue vivo. Calvino hace saber que, por fidelidad a la custodia de la obra que Dios le ha puesto entre las manos, él es un vigilante, responsable del rebaño que ha tenido la misión de guardar. Además, se sabe que, por medio de cartas, sigue en relación con aquellos fieles a los que designa como las «reliquias de la disipación de la Iglesia de Ginebra».

## Teatralidad

Mientras tanto, en Ginebra se deterioran las relaciones con Berna, que obtiene mediante amenazas la cesión de territorios y de derechos en disputa, y las elecciones de febrero de 1540 contemplan una mayoría que se decanta en favor de los «guillermínos». El proceso de los jefes de los «articulados», los notables que decidieron el destierro de Calvino y que, a continuación, fracasaron en una acción insurreccional, marca el fin de una oposición de facciones y de la opción conciliadora para con Berna.

Pero tiene cierto interés constatar que será necesario aún que transcurran varios meses para que el magistrado piense en llamar a Calvino, menos por nostalgia de los años en los que trató de edificar la Iglesia, cuanto por la constatación del estado deplorable de esa Iglesia, abandonada por algunos de los ministros que los «articulados» habían llamado para sustituir a los predicadores desterrados. Habrá que esperar al 21 de septiembre para que se encargue al capitán Ami Perrin que inicie los contactos con el fin de hacer regresar a Calvino a la ciudad. Comienza entonces un juego que durará casi un año y en el que se ve cómo Calvino va mostrando lentamente una imagen de sumisión a la providencia, escenificando una obra de teatro de la que procura que Dios sea autor, multiplicando él mismo las vacilaciones, los avances y los retrocesos. Frente a Ginebra y a su notabilidad, Calvino elabora una imagen de sí mismo como persona que no depende de él, que, bíblicamente, ha sido influido por la omnipotencia divina, hasta el punto de que no puede ocultarse, y que, por tanto, levanta su dignidad ministerial como sobrelegitimada por las vías incomprensibles de una providencia a la que es imposible dejar de responder y no someterse.

Desde el 21 de octubre, una carta a Guillaume Farel tiene por destino recordar el conflicto que se ha apoderado de Calvino y justificar una reacción dubitativa. El pasado, escribe, le produce horror, porque tiene miedo de sumergirse de nuevo en una vida que ha sido un «precipicio» para él. Tiene el recuerdo de haber sido una conciencia «crucificada» y «devorada» por «tormentos», sin duda frente a un pueblo que rechazaba ser plenamente de Dios y que, por ello, corrompía el puro servicio divino. Dice hallarse dividido entre el recuerdo negativo de ese tiempo difícil y el «amor» que siente por la Iglesia de Ginebra, entre ese amor y la idea de matrimonio que le liga desde entonces a la Iglesia de la que ha recibido protección en Estrasburgo. Su conciencia vacila, y escribe a su amigo Guillaume Farel de quien recaba consejo: «En resumen, te aseguro que no

quiero obrar con mañas ante el Señor, ni buscar fisuras por las que poder escaparme; y como deseo el bien para Ginebra, preferiría más exponer cien veces mi vida antes que traicionarla abandonándola.»

Otra carta, datada ésta el 23 de octubre y enviada a los síndicos y a los consejos de Ginebra, ve cómo Calvino muestra aún su incertidumbre, su voluntad de presentarse anteriormente a la dieta de Worms y, sobre todo, su deseo de dejar pasar tiempo, a la espera de que Dios revele su voluntad. Recomendaba al magistrado ginebrino que recurra a los servicios de su amigo Pierre Viret. El 12 de noviembre, le afirma al mismo destinatario que no es libre y se refugiaba en el dictamen de los ministros estrasburgueses, colegas suyos.

Varios emisarios ginebrinos van a Estrasburgo para tratar de persuadir a Calvino, y también interviene Zurich. En febrero de 1541, en el camino de regreso de Worms, en un albergue de Ulm, le escribe a Pierre Viret que le teme a Ginebra, que tiembla de terror ante la idea de verse obligado a volver a comenzar las luchas de los años anteriores, de tornara a encontrarse frente a los que él mismo ha denominado «marea tumultuosa».

Pero todo sucede como si quisiera dar tiempo a su conciencia penitente para mostrar su debilidad de hombre que no puede mantener su vocación más que por la coerción divina, para presentarse con toda humildad con motivo de su regreso a Ginebra. Todo sucede como si con ese juego aspirase a poner en marcha, de cara a Dios, pero también de cara a los ginebrinos, una puesta en escena de la *Institución de la religión cristiana*, como si hubiera querido enseñar a distancia, a través de su propia persona, que el hombre no es nada y que Dios lo es todo, que la fe es un reconocimiento claro de la bondad y del poder de Dios, que no se debe obediencia más que a Dios, Rey de reyes, «que cuando abre su boca sagrada, debe ser sobre todo, por todos y ante todo escuchado». Enseñar que la única vía posible es la que él mismo sigue, la vía de la penitencia. En la presentación que de su propia imagen quiere dar Calvino nada es fruto del azar.

De ahí la hipótesis de que, para la gloria de Dios en nombre de la cual guerrea, Calvino no es sólo un espíritu puro, sino que es también un creyente que racionaliza metódicamente las imágenes y las palabras que usa para imponer la vía trazada por Dios, para poner en escena que no es dueño de sí mismo y que siempre se remite a la providencia. Ahí la historia se nos revela como auténticamente teológica. El centinela que reivindica ser utiliza técnicas de acercamiento y de rodeo para conseguir que los ginebrinos estén dispuestos a recibir, mediante una adhesión sincera, la palabra de



Dios, hasta el punto de que llaman a Calvino para que venga de nuevo a su ciudad a ofrecer su enseñanza. Pero eso no quiere decir que para él haya dos esferas autónomas, la de la fe en un Dios omnipotente y la de los medios destinados a hacer avanzar la gloria divina. El reformador usa la palabra de Dios con el fin de dotar a la República de una *institutio*. No es necesario dedicar demasiado tiempo a hablar de manipulaciones o de maniobras.

Calvino, añade, teme regresar a Ginebra, no porque tenga miedo a quienes le han desterrado, sino porque advierte la existencia de un gran número de «dificultades» que se considera incapaz de superar. En ese juego que, por su propia dramatización, trata de condicionar las reacciones de quienes le esperan, habría que contar con el peso de una carta (perdida) de Guillaume Farel, en la que vuelve a aparecer la temática imprecadora según la cual el hombre que ha recibido la vocación no puede ocultarse a Dios, bajo pena de ser perseguido a partir de ese momento por la cólera divina. El 9 de febrero, Calvino escribe que Guillaume Farel le «ha dejado vivamente consternado» con sus rayos. Temporalmente, prefiere presentarse en la dieta de Ratisbona con la delegación de Estrasburgo. Habrá de esperarse hasta el 25 de junio para que esté de regreso a orillas del Rhin.

Así transcurrirá en total casi un año: no será hasta el 13 de septiembre cuando Calvino entre en Ginebra de nuevo y se dirija al ayuntamiento. Teniendo en cuenta siempre esta escenografía de una vocación irreprimiblemente imperativa, tiende a autenticar que, cuando fue ganado por el principio de su «deber», y cuando aceptó regresar con el «rebaño» del que había sido «virtualmente arrancado», lo hizo «con tristeza, lágrimas, gran preocupación y desamparo». Ciertamente, añade, el Señor ha sido testigo de ese sufrimiento, pero, al presentar esa imagen de sí mismo, ¿no quería mostrarse como sacrificando teológicamente a partir de ese momento toda su vida por la Iglesia de Ginebra? ¿No quería sacar a escena un Calvino sin vida propia a partir de ese momento, dedicado por entero, día y noche, a guardar a su rebaño, el Calvino del que nos dan cuenta desde entonces sus sermones, sus biografías, sus cartas? ¿No deseaba crear una dinámica de su magisterio pastoral procediendo teatralmente mediante una imagen sacrificial, impersonal? Es el predicador que no quiere volver a los acontecimientos pasados, que no tiene otra finalidad que la de «poner orden en la Iglesia» y que evita cualquier invectiva hacia los que le desterraron en otro tiempo. Y no deja de ser sorprendente señalar que, el 1 de septiembre, día de la partida de Calvino hacia Ginebra, Martín Bucer toma parte en esa dinámica del imaginario. En efecto, en nombre de los pastores

de Estrasburgo, escribe a los síndicos y a los consejos de Ginebra, para exhortarles a escuchar a Calvino o, mejor aún, para escuchar «a Jesucristo en él: a fin de que, ante todas las cosas, constituya y ponga orden a la disciplina y la doctrina de Cristo en el estado de la Iglesia, según su aviso y consejo y el de otros hermanos».

Calvino vive en Ginebra en una casa pequeña de la calle de los Canónigos. Y la teatralización continúa. Como para demostrar que no hay fuerza capaz de oponerse a la voluntad de Dios enunciada en su palabra, Calvino pronuncia su primer sermón reanudándolo allí donde lo había dejado tres años antes. Si se reflexiona un poco, esa teatralización no tiene nada de sorprendente, pues forma parte de una conciencia que se inscribe en una mimética profética y que, imbuida, por tanto, por la palabra de Dios, representa de nuevo la gesta de los profetas del Antiguo Testamento. Enseña que el tiempo de los hombres y la sabiduría mundana no cuentan para el hombre revivificado por el Evangelio.

En Calvino hay algo así como una aspiración jubilar a tomar siempre a David como modelo; David que es el espejo principal, que le permitirá (según escribirá, precisando, no obstante, que no quiere compararse a él), asumir las «aflicciones» de la Iglesia de Ginebra, porque se reconoce en él: «Es que he sufrido las mismas cosas o parecidas que los enemigos internos de la Iglesia.» David, nos dirá, ha sido objeto de burlas en las tabernas, zaherido en las calles por gentes disolutas, tratado injustamente por los agentes de la justicia, ha sido difamado, los príncipes y sus funcionarios se han reunido para hablar en su contra, pero él nunca se ha doblegado ante las calumnias, ha permanecido constante como muerto a sus pasiones, por su fe en Dios. Las burlas, padecidas ya en otro tiempo por David y dirigidas agresivamente contra la sencillez de su fe que no se «entregaba» más que a Dios, son imagen de las pruebas sufridas por Calvino; y, lo mismo que David, Calvino ha sido constante. Si decide recuperar su predicación allí donde la había dejado anteriormente, inmediatamente antes de su destierro, es para demostrar que sostiene el mismo combate que el salmista, que, al igual que él, es un infatigable guerrero de Dios para quien no cuentan las contingencias humanas. Lo mismo que David, expulsado del templo y arrojado fuera de su país, no ha dejado de apoyarse en Dios, jamás ha dudado, siempre ha mantenido la vista vuelta hacia las promesas divinas. Pues, como David, las pruebas a las que se ha visto sometido y que aún sufre son queridas por Dios que desea, por toda la eternidad, poner a prueba el amor de los suyos.

El retorno de Calvino habla con fuerza, por tanto, de una construcción teatralizada de la identidad.

Comienza entonces la tarea de reconstrucción de la Iglesia. La batalla por Dios exige un orden de combate estricto, que elimina a los traidores y a los tibios, a los impíos y a los hipócritas, una disciplina que es preciso instaurar para que los soldados no combatan en un orden disperso o se desbanden. Éste es el marco general del teatro que el reformador construye alrededor de su figura de actor de Dios. Y ser actor de Dios es decir que Dios le ha recibido revelándole qué era el amor y qué el odio; es proclamar con fuerza todo aquello que Dios ama y todo aquello que Dios odia, por tanto, aquello que los hombres deben amar con fuerza y aborrecer con humildad. La Iglesia es frágil y ella misma debe contemplarse a través de la ficción de un pueblo amenazado y frágil pero guiado por la palabra de Dios. En el sermón veintiocho sobre el cuarto capítulo del Deuteronomio, Calvino exhorta a sus oyentes a tomar conciencia de que Dios «quiere» reinar entre ellos, en su ciudad, quiere hacerles «partícipes» de su Evangelio, de que su ciudad, a pesar de su malicia y su ingratitud, ha sido escogida por Dios. Es preciso que los ginebrinos se den cuenta de un hecho: en el momento presente, son numerosos los hombres y las mujeres que no disfrutaban de la palabra de Dios, que están privados de ella como si un desierto se hubiera extendido en ellos. Bien al contrario, Dios ha hecho «llover» su palabra sobre Ginebra, sin que esta última lo haya merecido. Pero Dios, aunque su espada esté siempre dispuesta a golpear, no se ha detenido ahí. Nos ha elegido «a nosotros» y Ginebra debe asumir en sí la idea de una «vocación»: «He aquí lo que nosotros podemos concebir: De la misma forma en que Dios comienza nuestra salvación, también la concluye.»

En la *Institución* Calvino ofrece una definición precisa de la Iglesia contemplada como el reino espiritual de Cristo. Hay una Iglesia que es universal, pero cada ciudad y cada pueblo tienen su Iglesia particular en la medida en que la predicación de la Palabra y la administración de los sacramentos se establecen allí conforme a la voluntad de Dios. Allí donde, por la voz de un «buen pastor», se escucha y se venera la palabra de Dios, ahí tiene que haber Iglesia, entendida ésta como una realidad sociológica, visible. Es necesario distinguir a Babilonia de Jerusalem. La obsesión calviniana es la preocupación fundamental por la mezcolanza, por el puro servicio a Dios que se verá contaminado y aniquilado por la hipocresía o la maldad, y que perderá por tanto a Dios creyendo que le honra. Obsesión también por la soledad

que llevará a algunos a realizar aventuras del imaginario, obsesión por todo lo que es aleatorio. Por ello, es necesaria la existencia de un «buen orden» en el seno de ese reino espiritual del Dios vivo, con el fin de que no se vea contaminado por abominaciones. Una necesidad que conduce, por lógica, a un pensamiento marcado por un exclusivismo total.

Todo marcha muy rápido. Desde el día siguiente de su regreso a Ginebra, Calvino consigue inmediatamente la reunión de una comisión cuya misión consiste en poner a punto los artículos definidores de una «política eclesiástica», es decir, aquello por lo que, en la Iglesia, todos los fieles se hallan unidos a Cristo y por lo que, por encima de todo, pueden permanecer unidos a Cristo. Por ello, tras las enmiendas de la autoridad civil, las *Ordenanzas* fueron elaboradas y finalmente votadas por el Consejo general el 20 de noviembre de 1541. En tanto que «constitución eclesiástica» (André Bieler), esas *Ordenanzas* reivindican la práctica por decreto de una disciplina ordenada con la finalidad de encuadrar la vida de los creyentes, puesto que están conformes con el orden definido en la Escritura: «Hay cuatro órdenes de oficios que nuestro Señor ha instituido para el gobierno de su Iglesia.» La Iglesia es, pues, la Iglesia de Cristo desde el momento en que, en su organización y su ordenamiento, es como un calco del orden querido por Dios. La Iglesia debe acompañar y llevar a los fieles hacia la santificación.

Una vez más, quizás sea a David a quien Calvino siga en esta exigencia de estructuración inmediata inscrita en un marco, y, por tanto, de control. El hombre de fe no es un hombre solitario, no puede aceptarse y asumirse como un pensador solitario de Dios. Forma parte de un pueblo que pertenece, por la Iglesia, a Dios y, en esta Iglesia, debe tener eso que Calvino, apoyándose en el salmo 119, definirá como una «melodía o un acorde entre él y nosotros, sin repugnancia ni contradicción». El «soldado» o el «discípulo» de Dios contempla al otro, mira hacia los demás que son sus hermanos ante Dios, y ahí se encuentra la fuente de la voluntad calviniana para poner a punto una disciplina que constituye una ayuda para los hombres; una ayuda destinada a procurar que «Dios sea servido de común acuerdo por todo el mundo». El hombre que se halla animado por un verdadero celo por la gloria de Dios debe echar una mirada hacia sus hermanos, «por todas partes», y debe esforzarse, utilizando todos los medios posibles, por volver al camino recto a todos cuantos se han alejado de él, por avivar la fe de quienes están «fríos y desmayados», por fortalecer a los débiles, por «conservar a los que ya siguen el buen camino». Calvino no se muestra, por tan-



to, menos impaciente que cuando realizó su primera estancia ginebrina.

Dejando a un lado cualquier juicio anacrónico sobre la naturaleza coactiva del sistema de control militante de los espíritus que Calvino pone en práctica en Ginebra, una ciudad poblada por algo más de diez mil habitantes, dejando a un lado cualquier referencia, igualmente anacrónica, a los conceptos de tolerancia o de intolerancia, es patente que la disciplina se inscribe en la continuidad de una acción de giro personal hacia Dios que es vivida con el fin de ser comunicada a los demás, precisamente para gloria de un Dios de misericordia y de justicia. La palabra de Dios, como el «tesoro» de que habla David, no puede quedar en el fondo del corazón en el que ha depositado su verdad; antes bien, forma parte de la grandeza del Dios vivo que sea conocida por todos, y para ello es necesario establecer barreras contra las vanidades del mundo que atraen inevitablemente la maldición divina sobre quienes se abandonan a ellas. El hombre, quienquiera que sea, constituye una presa para Satanás, y hay que ejercer la caridad de llevar a los corrompidos por el camino recto del arrepentimiento antes de que Dios «se dé prisa» y ejerza su castigo sobre los obstinados.

Uno de los fundamentos del ejercicio eclesial es la función y el nombramiento de los pastores, que son los «gobernadores» de la Iglesia y que forman el primer «orden». Los pastores deben «anunciar la palabra de Dios para adoctrinar, amonestar, exhortar y reprender a los creyentes, tanto en público como en privado, administrar los sacramentos y decidir, junto con los ancianos, los solemnes correctivos». Recogiendo la expresión de Olivier Millet, es su ministerio quien, «por la predicación de la palabra pura y por los sacramentos, agrega los fieles al cuerpo de Cristo». De ahí su posición esencial en la Iglesia, que exige estrictos criterios de designación, con los que Calvino consiguió, poco a poco, constituir un cuerpo pastoral adecuado. Se establecen las bases de esta acción. Corresponde a la «compañía» de los ministros el hacer saber al magistrado el nombre del futuro colega sobre el que han resuelto y proceder a la elección después de haber obtenido el acuerdo de la autoridad temporal. El nuevo ministro debe prestar juramento «en manos de la Señoría» y debe participar en las reuniones semanales de los ministros, en las que discuten de doctrina colegiadamente. En caso de divergencias, después de haber recibido el consejo de los ancianos, es el magistrado quien en última instancia debe decidir. Cuatro veces al año, los ministros tienen la obligación de reunirse para efectuar la censura mutua. La autonomía de la Iglesia que-

da, por tanto, definida de manera relativa desde el momento en que, por lo que se refiere a la disciplina ejercida en contra de los ministros, al término de diversos procedimientos de autocensura, es la Señoría la que se reserva «el último juicio de la corrección». En cualquier caso, los ministros no pueden apelar a «ninguna jurisdicción civil». Su única autoridad es la de «la espada espiritual de la palabra de Dios, según les ordena san Pablo».

Compartiendo con los ministros la función pedagógica y doctrinal, se distingue a continuación el orden de los doctores, designados por el magistrado. Encuadrados en un colegio, tienen la misión de dispensar una enseñanza destinada a la formación de futuros magistrados y ministros. A continuación viene el orden de los ancianos, inspirado en parte en el modelo estrasburgués: son hombres que parecen depender estrechamente de la autoridad política, puesto que son elegidos por el Pequeño Consejo, después de una entrevista con los ministros, y confirmados a continuación por los Doscientos y por el Consejo general. Después prestan juramento ante los consejos, y a continuación son diputados para llevar a cabo la vigilancia de la policía moral de la ciudad, repartidos de tal suerte «que haya uno en cada barrio de la ciudad, a fin de poder controlarlo todo». Ministros de «institución divina» a cargo de la santificación de la comunidad, miembros ellos mismos de los diferentes consejos de la ciudad, responden a la exigencia de una disciplina eclesiástica destinada a impedir que la santidad de Dios sea escarneada o menospreciada en la ciudad. Finalmente, se encuentran los diáconos, a cargo de la asistencia pública y que constituyen el cuarto orden. Por una parte, les corresponde ocuparse de la gestión del Hospital general creado en noviembre de 1535, donde se acoge a enfermos, inválidos y mendigos, y de la institución de asistencia que se halla al cuidado de los apestados. Por otra parte, tienen delegado el cuidado personal de los pobres y enfermos dispersos por la ciudad. Se les elige de la misma manera que a los ancianos. Reciben la misión de postular en las ceremonias de culto y de distribuir entre los pobres de cada parroquia el dinero recogido.

Este orden de batalla lo regula una institución esencial que se reúne una vez por semana y que congrega teóricamente a todos los pastores, así como a doce consejeros procedentes de los diversos consejos urbanos: el Consistorio. Ciertamente, su creación fue prioritaria en la acción de Calvino en Ginebra después de su regreso. Nicolas Colladon informa que, «de entrada», el reformador declaró que no quería aceptar ningún cargo en la Iglesia antes de que no se instituyeran un consistorio y una disciplina. Presidido por un sín-

dico, el Consistorio asume la policía doctrinal y moral de la Iglesia, vela porque no sea alterada esa disciplina eclesiástica, una disciplina que es, en la Iglesia, «como son los nervios en el cuerpo, para unir los miembros y mantener a cada uno en su lugar y en su orden»; su función es eminentemente correctora y represiva a la vez, puesto que le lleva a impedir el resurgimiento del papismo, a ejercer una vigilancia de la aplicación de la doctrina del Evangelio que puede llegar hasta la excomunión.

Calvino obtuvo éxito en su proyecto guerrero gracias al mecanismo del Consistorio, porque, «desde ese momento en adelante, la disciplina pastoral de edificación de los fieles se confundía con el orden moral público» (Olivier Millet). Se trata de un proceso que la historiografía francesa, siguiendo el modelo alemán, tiende hoy día a designar con el vocablo de «confesionalización». Pero todo ello no impide a Calvino precisar que los ministros sólo tienen una autoridad espiritual, el derecho de excomunión que, en teoría, no pertenece a fin de cuentas o como último recurso más que a la Señoría. Se puso en marcha un movimiento de cuadrículado que, cada año, permitía examinar, después de una convocatoria y mediante interrogatorios a puerta cerrada, entre el cinco y el siete por ciento de la población adulta ginebrina. Se conservan las actas de las sesiones a partir del jueves 14 de febrero de 1542. En la *Institución*, Calvino avanza que ha querido seguir el ejemplo de «ciertas compañías de gobernadores» que, desde los tiempos de la Iglesia primitiva, tenían por misión el corregir las costumbres y los vicios y hacían uso de la excomunión.

Es necesario advertir que, para quien será considerado en adelante como el vigilante de Ginebra, la humanidad está dividida: de una parte, se hallan los que poseen el conocimiento de la verdadera doctrina y a quienes la disciplina mantiene sin demasiado esfuerzo en el camino de la humildad. Por otro lado, se encuentran los que, debido a que demuestran un exceso de confianza en sí mismos, no están disponibles para recibir la gracia de inmediato. La disciplina les señala y representa la ley de Dios, les lleva a aplicar humildemente los mandamientos divinos y les mantiene alejados de la contaminación en la que están tentados a sumergirse. Por fin, se hallan aquellos a los que la disciplina les puede refrenar las tentaciones de la carne, preparando una historia personal que podrá, quizás y a más largo plazo, ser testigo de la regeneración por el Espíritu.

Incluso aunque, ya desde 1536, se han adoptado reglamentaciones contra la danza, la blasfemia, el juego..., la disciplina forma par-

te de la concepción teatral propia de Calvino. La Iglesia se encuentra como sometida a una inmensa mirada que se coloca sobre ella y la interroga sin cesar. Ginebra se convierte en un teatro en el que ciertas palabras y gestos no pasan desapercibidos a quienes, teniendo la vocación de hacer reinar la voluntad divina, la ven vivir. La ciudad y su Iglesia se convierten en espacios de enseñanza de la gloria divina mediante la escenificación de un poder de corrección que tiene por fin, no solamente hacer volver a Dios a quienes ignoran los mandamientos divinos, sino también recordar a quienes los cumplen fielmente que se encuentran al borde de un «abismo». El combate calviniano es una demostración de odio: es necesario que los hombres aprendan a obedecer la ley de Dios, lo que significa también aprender a odiar todo aquello que, en cualquier momento, puede surgir del hombre viejo que mora en ellos.

Bernard Cottret ha observado con gran precisión que todo va muy rápido en los tiempos del regreso de Calvino a Ginebra. *El Pequeño tratado de la Sagrada Cena* constituye un jalón fundamental en la fijación de una teología de la presencia real espiritual. El reformador se dirige a los «humildes, a los ignorantes y a los *illitterati*».

La puesta en marcha de esta organización militar está regulada igualmente por la importancia concedida a la educación de la infancia. Al tiempo que descansa sobre una concepción disciplinar, la Iglesia de la reforma se fundamenta en el principio cristiano de una infancia disponible para recibir la verdad. Se considera a los niños situados a la vez en el centro de los peligros y de la esperanza de la ciudad que se consagra a Dios. Peligro porque la juventud se halla al acecho de las novedades y las tentaciones, porque sus sentidos están tan vivos que pueden padecer «ardores» tan grandes como los de las bestias indomables. Esperanza porque es aún como una tierra virgen que puede ser roturada e instruida en la luz de la verdad sin que haya estado sumida durante mucho tiempo en el «lodazal». Con tiempo, puede ganársela por la educación, las almas pueden presentarse ante Dios en lo que una visión anacrónica contemplaría como un adoctrinamiento en el sentido actual del término. En el Renacimiento y en la época de las Reformas, el anuncio de la doctrina del Evangelio a un niño no hace más que cultivar una disposición a avanzar en el sentido de recibir el don gratuito de la salvación. El niño es una imagen de Cristo en la tierra, y es más apto que el adulto para recibir el mensaje del Evangelio.

No hay tiempo que perder. Calvino tiene previsto también que los niños asistan todos los domingos a los coros establecidos en las



parroquias. Es preciso «desde buena hora» comenzar a ser un discípulo de Dios, no hay que esperar a la vejez para recordar que Dios existe, y los jóvenes deben ser sujetados «con la rienda corta». Es decir, la disciplina no es solamente una policía eclesiástica y moral, sino que es quizás y primordialmente la puesta en marcha de un orden de iniciación a la verdad y a la santificación, un orden que, mediante un enfoque pedagógico, tiene por objetivo el saber cristiano; un progreso continuo en esa fe en las promesas divinas que Dios le va acrecentando día a día, si el hombre pone toda su confianza, ya desde la infancia.

La Reforma es, en primer lugar, una voluntad de re-forma de la criatura creada por Dios a su imagen, pero deformada irremediablemente por el pecado original. Se trata de evitar las equivocaciones y las cegueras del hombre. Por tanto, los niños tendrán a su disposición una *Institution puérile de la Doctrine chrétienne*. Y desde esa perspectiva, su trabajo lleva casi inmediatamente a Calvino a modificar significativamente su *Catechisme, c'est-à-dire le formulaire d'instruire les enfants en la chrestienté, faict en manière de dialogue*. La versión del catecismo, redactado del 20 al 27 de noviembre de 1541 para ser explicado a los niños (lo mismo que a los adultos) los domingos, difiere significativamente del de la *Instrucción* de 1537. Calvino coloca allí la fe antes que la ley, como para señalar que la creencia debe ir antes que la obediencia.

Esa modificación es fundamental, puesto que proporciona su especificidad al pensamiento calviniano. Para Calvino, la ley se halla integrada en la fe como «el orden transfigurado por la nueva Alianza», como «el estimulante necesario de cualquier progreso ético». Pero desde el momento en que ella define las exigencias de Dios, define también la imposibilidad del hombre, criatura finita, de abrazar por sí mismo la voluntad de Dios, en tanto que ser infinito. El *Catecismo*, destinado tanto a jóvenes como a adultos, constituye una prolongación de la disciplina, y comprende cincuenta y dos lecciones dominicales sobre el credo, el decálogo y el padrenuestro. En su lecho de muerte, Calvino dirá que, junto a la disciplina, fue la condición que puso para su regreso a Ginebra; lo redactaría a toda prisa, hasta el punto de que, a medida que lo escribía, «venía a buscar trozos de papel del tamaño de la mano, y los llevaba a la imprenta». Y con el fin de favorecer la plegaria, también en 1543, participa en la edición de una compilación que contiene una cincuenta de salmos traducidos al francés.

Por encima de todo, este dispositivo se completará con un itinerario escolar cuyas diferentes etapas las vigila y organiza la Igle-

sia de Ginebra. El hombre nuevo debe ser alguien que ha recibido una educación que le permita gozar al máximo de los beneficios de la palabra de Dios. Desde el año 1542, Calvino interviene ante el magistrado para que la enseñanza primaria sea impartida por maestros competentes y para que sean excluidos de ella algunos personajes a los que él considera dudosos. Por ejemplo, pide en persona que a un individuo llamado Domp Servandi no se le emplee ya más para instruir a los niños en el canto de los salmos de David, y reclama que le sean dirigidas «buenas reprimendas» al predicador de Jussie, el maestro Nycolas Vander. El 2 de junio de 1544 anuncia él mismo que un hombre sabio está dispuesto a aceptar el cargo de maestro de escuela. Y los problemas relevantes de la educación de los niños hacen que Calvino se dirija a menudo al Pequeño Consejo, con el fin de proponer o de presentar a nuevos enseñantes, negociar sus salarios, y también para recriminar a algunos de ellos... La enseñanza constituye el núcleo de las preocupaciones de Calvino, puesto que es mediante su ejercicio la manera como el hombre nuevo podrá «aprovechar» al máximo y la forma de estabilizar la Iglesia. Quizás, en un segundo término se encuentre el recuerdo de su infancia dolorosa, la angustia de sus vacilaciones y de sus dudas...

El principio de la enseñanza consiste en la progresión según la edad y en la división del ciclo educativo en dos partes: lecciones obligatorias y continuas para la infancia y lecciones públicas y libres para los adultos, según el modelo que había desarrollado Jean Sturm. Además de un componente de educación primaria, comprende en consecuencia dos niveles.

El primero es el del colegio, la *schola privata*, compuesto por siete clases en las que se reparten los alumnos en decenas bajo la autoridad general de un regente. Se pone en funcionamiento el modelo de una enseñanza inspirada en los criterios de la pedagogía «humanista». De ahí la tesis según la cual, y a pesar de ciertas apariencias, durante toda su vida el ideal de cultura de Calvino habría sido «el de los humanistas». Los grados séptimo y sexto se dedicaban al aprendizaje de la escritura y de la lectura en latín y francés; a continuación, y durante un año, en el centro del dispositivo pedagógico se situaba la gramática. En cuarto y en tercero, paralelamente a la enseñanza de la sintaxis latina y de rudimentos de dialéctica, comenzaba la iniciación al griego, mientras que en segundo intervenía la filosofía, al lado de la historia que seguía a Tito Livio y a Jenofonte, para acabar en primero con la retórica.

Pero, en todas las clases, Calvino da forma a un modo de vida

que, según ritmos estrictamente fijados, descansaba en la fe y el orden: la exigencia de silencio, de concordia cristiana entre los alumnos, la obligación de asistir el miércoles al sermón y el domingo a los dos sermones, el de la mañana y el de mediodía, el canto de los salmos, la necesidad de que, a partir de cuarto, los alumnos no se expresasen más que en latín. La disciplina era severa, utilizando castigos corporales y amonestaciones. Finalizada la jornada de clase, tres alumnos recitaban el padrenuestro, la confesión de fe y los diez mandamientos. El horario semanal de clases constaba de setenta horas. Cuando, en 1558, se decidió construir un nuevo edificio para albergar el colegio, el propio Calvino en persona se acercó a inspeccionar el lugar elegido, acompañado por albañiles, carpinteros, los cuatro síndicos y algunos consejeros. De esta manera, pudo verificar que se dejaba un espacio para que los alumnos pasearan, además de confirmar que el lugar era salubre. Es preciso comenzar los trabajos de inmediato... Tres años después vuelve a visitar el establecimiento, junto con los síndicos, para examinar los alojamientos que podrían ir destinados a los tres profesores.

La puesta en marcha de un curso escolar de alto nivel no podrá realizarse hasta finales de la década de 1550. Debemos mencionar aquí de nuevo el proceso de fundación de la Academia de Ginebra puesto que capta una parte de la energía del reformador a partir del año 1556, después de una crisis que afecta a la Academia de Lausana y que permite, debido a los despidos, la contratación de profesores de alto nivel. Calvino deseaba completar el modelo pedagógico ginebrino, añadiendo un ciclo superior, para el que tomó como modelo el de la Escuela Superior de Estrasburgo, y también la Academia de Wittenberg, que había organizado Mélanchton. A pesar de una larga enfermedad, en mayo de 1559, es el propio Calvino quien presenta los profesores al magistrado, para leerles a continuación los estatutos de la institución, las *Leges Academiae Genevensis*, redactadas en latín, y finalmente para anunciar la elección como rector de Théodore de Bèze. Este último se hallaba rodeado por profesores de origen francés, como François Bérault de griego, Jehan Tagault de filosofía. La enseñanza del hebreo fue confiada a Antoine Chevalier, mientras que Calvino y Théodore de Bèze se reservaban la teología. La ceremonia fundacional se lleva a cabo el 5 de junio de 1559.

En la Academia, o *schola publica*, se enseñaba teología, filosofía, que comprendía física, matemática, dialéctica y retórica, y además griego y hebreo, en un horario de veintisiete horas semanales. Calvino comentaba los libros sagrados en cursos improvisados. Insta-

lada en principio en los mismos locales que el colegio, en 1562, la *schola publica* se trasladó a la iglesia de Notre-Dame-la-Neuve, y a partir de ese momento comenzó a denominarse el Auditorio. Esta institución, siguiendo un modelo bien definido, constituyó una máquina de formar pastores que pudieran ser enviados rápidamente a Francia para responder a las expectativas de un número de fieles cada vez mayor, y para impedir que los predicadores se dedicaran a explicar, de manera informal, palabras «heréticas». En 1564, se habrían contado ya unos trescientos estudiantes en la Academia y mil doscientos escolares en el colegio, y la programación para la educación de un hombre nuevo constituyó un éxito extraordinario. En la primera generación de quienes siguieron los cursos aparecen grandes nombres: Gaspard Olevanius, Philippe de Marnix de Sainte-Aldegonde, Florent Chrestien, Thomas Bodley...

Para explicar esta tendencia del pensamiento calviniano a la disciplina y el exclusivismo tanto entre los niños como entre los adultos o los ancianos, y sin dejar a nadie al margen o extraviado de la obra de Dios, es necesario fijar la atención, a partir de ese momento, en las bases teológicas sobre las que se estableció y que le permitieron poner los cimientos de su legitimidad programática combatiente.

La ciudad debe convertirse en el teatro del Evangelio restaurado, en el lugar y el tiempo de la soberanía de Dios. Dios vivo, Dios soberano, absolutamente soberano, ante el cual todo debe inclinarse.

## Soberanía

Todo parte de un pensamiento que procede utilizando el instrumento de la paradoja.

Originalmente, según Calvino, el hombre, imagen de Dios, ha sido creado para amar a Dios, ha sido dotado del libre albedrío que le aseguraba vivir en comunión con Dios. Ha sido la obra maestra de Dios, creado en la bondad, compuesto de cuerpo y alma. Para Calvino, el cuerpo es el «huésped» del alma, que comprende la inteligencia y la voluntad, y es esa inteligencia el don divino que distingue al hombre del animal (Richard Stauffer).

Pero el momento cumbre fue el de la caída que alejó al hombre de Dios, lo hundió en la perversión y la perversidad porque supuso una rebelión, que suscitó el castigo divino. Un «abismo infranqueable», según Max Weber. Entonces no ha habido más que corrup-



ción, orgullo, impotencia: hereditariamente «esclavo del pecado», el hombre ha dejado de ser apto para el bien y, sobre todo, para el conocimiento de Dios, puesto que lo infinitamente impuro es incapaz de conocer a lo infinitamente puro. En él no permanece más que un albedrío servil, una voluntad que no puede desear más que el mal, por necesidad. Ahí se encuentra lo que Francis Higman ha denominado el «eje» del pensamiento calviniano, ese principio de la decadencia del hombre, cuya voluntad y cuya razón están corrompidas, y que las filosofías paganas han hecho irreconocibles. Incluso los niños más pequeños, ya desde su nacimiento, aunque no hayan cometido el menor acto o el menor pensamiento, se encuentran ya inmersos en la Falta y en la condenación. La «semilla» del pecado está en ellos, y jamás se halla inactiva en la criatura humana, como «un horno ardiente» que siempre lanza llamas y chispas. La naturaleza humana es una tierra fértil para el mal, se encuentra «destituida» de cualquier facultad para conocer y hacer el bien.

Todo lo que ha sido hecho por el hombre es, por tanto, abominación y contaminación: «El entendimiento humano, como está lleno de orgullo y de temeridad, tiene la audacia de imaginar a Dios tal como su capacidad de comprensión le dicta: y como está pesado y agobiado por una ignorancia brutal, concibe en el lugar de Dios toda vanidad y no sé cuántos fantasmas.» Es indigno de Dios, alienado porque su corazón sólo se ha nutrido del «veneno del pecado». Ser hombre significa encontrarse en una «condición miserable». El albedrío «liberal» es una ilusión; el hombre no tiene el poder de elegir entre el bien y el mal, puesto que, al margen de cualquier coacción, la corrupción de su ser no puede más que conducirlo necesariamente a aborrecer la justicia de Dios, a respirar la iniquidad: «Resumiendo, así como el cuerpo extraerá su sustancia de la carne y la bebida, de la misma manera los hombres no tienen otra sustancia en ellos que el pecado; todo está corrompido.»

No obstante, de forma natural el hombre ha nacido para conocer a Dios, puesto que no puede alcanzar la vida eterna más que en Dios. Por el hecho de la propia Creación, Dios es aquel al que el hombre tiende y del que conserva, a pesar de la caída, un conocimiento lejano en la «semilla de la religión» que subsiste en su espíritu. Dios es un Dios soberano, que domina el mundo con su omnipotencia, «y todo lo que está en él se mantiene por su conducta». Todos los designios humanos están gobernados por Dios, soberano insondable que vela misteriosamente sobre todas las cosas de manera providencial, pudiendo intervenir sin cesar, pero cuya sabiduría es inaccesible a la razón humana.

El universo es «ese edificio tan bello y exquisito formado por el cielo y la tierra». En él se detecta la potencia divina, en la percepción admirativa de eso en lo que «el divino arquitecto ha puesto una tal proporción y medida que la tierra se mantendrá siempre en su lugar». Cuando Calvino se consagra a evocar la naturaleza, la mar, la montaña, el cielo, experimenta una gran emoción al encontrarse ante la idea de Dios: «Este bello orden que contemplamos entre el día y la noche, las estrellas que vemos en el cielo, y todo el resto, es para nosotros como una pintura viva de la majestad de Dios.» Por lo que se refiere a ese aspecto, los análisis de Richard Stauffer son una verdadera maravilla. Dios es potencia, potencia infinita que no es arbitraria, sino animada por una finalidad redentora, es majestad e inmutabilidad, sabiduría absoluta. Su poder está unido a su infinitud: su propiedad consiste en no estar «cerrado» en parte alguna. La justicia forma parte de su esencia, una justicia dinámica, puesto que se halla en situación de comunicarse a los hombres mediante la justificación. Esta justicia regía entonces el curso de su vida. Así, Dios, a pesar de su alejamiento y su trascendencia, no es sólo un Dios riguroso. Ciertamente, y como en el Antiguo Testamento, es un Dios que vela celosamente por la salvación de los suyos y que castiga a los malvados.

Es siempre un Dios en acto. Es un Dios trinitario. Un Dios cuya esencia es incomprensible, un Dios que se deja contemplar en su hijo «como en un espejo», un Dios que se abre a la comprensión humana por el Espíritu Santo. Existe una unidad de esencia y distinción de personas, simultáneamente. El Padre es el comienzo de toda acción y fuente de todas las cosas. El Hijo posee «la sabiduría, el consejo y el orden de disponerlo todo», mientras que le corresponde al Espíritu Santo ser «la virtud y la eficacia de cualquier acción» (François Wendel). Y el mundo no se halla gobernado por el azar; todo aquello que le sucede al hombre y que no puede comprenderse por la opinión pertenece al secreto consejo de Dios, y resulta de la justicia de Dios, de un designio de Dios que es un designio de justicia. La providencia rige, por tanto, el orden de los tiempos.

En función de esa majestad divina inconmensurable, de esa trascendencia que rompe con el imaginario de la inmanencia de la religión tradicional, a partir de una experiencia que parece, sin embargo y a primera vista, próxima, Calvino se vio conducido a invertir relativamente la problemática ontológica en relación con Lutero. Para el doctor de Wittenberg, después de haber sido depurado de su corrupción, de su dependencia a la vista de la «hidra» del pecado, el hombre se encuentra restablecido en un lugar central, en la me-

dida en que es objeto de la misericordia divina, en la imputación del Sacrificio del Hijo. La fe, don de Dios, es una actitud del pecador, estabilizada «en su esperanza y en su confianza pueril del instante en que alcanzará la mano salvadora del redentor», que debe estar en acción sin tregua pues, toda su vida, el hombre permanece simultáneamente como pecador y como penitente, y salvado en la esperanza. La libertad cristiana como la piensa Lutero es una participación en la lucha y en la victoria de Cristo sobre el pecado. Más allá de un sentimiento trágico del hombre, más allá de la conciencia de que Dios es Todo, en el pensamiento luterano existe un antropocentrismo relativo, mientras que, en el mundo imaginario de Calvino, no hay existencia posible para el hombre más que en una comunión que puede ser reencontrada con Dios, en una relación con Dios que tiene su origen exclusivamente en Dios. No hay vida cristiana más que en la observancia de la voluntad de Dios: «Todo debe pensarse, juzgarse, examinarse a partir de Dios [...]; el hombre es un ser de relación, que no ha sido formado más que para recibir de la persona de Dios lo que constituirá su propia persona» (Jean Cadier).

El itinerario soteriológico de Calvino, más allá de una génesis que quizás le hunde en el tejido de la misma angustia, no es el de Lutero: para éste, como el hombre ha tomado por fin conciencia de su plena decadencia, se halla en condiciones de recibir el don gratuito de la fe. Para Calvino, la percepción de la majestad inmensa de Dios es el preliminar de un movimiento que conduce al hombre a comprenderse en tanto que criatura marcada por el pecado y, por ello, a estar en condiciones de tomar en consideración la sabiduría de Dios. La soberanía divina sugiere que el hombre desgraciado alcance el conocimiento de la noche oscura por la que erra y se debate, y que le lleva a volverse por entero hacia Dios. Una vez delimitada esta posibilidad de una unión entre lo infinitamente puro y lo infinitamente impuro, Calvino pone en comunicación la conciencia del pecado con la del deseo de buscar a Dios. Pero eso no significa que el hombre se halle en condiciones de ser el artesano de esa búsqueda, ni siquiera de ese deseo. Por sí mismo, por sus propias fuerzas, el hombre no es más que viudez, «mar de todas las malicias», mientras que el poder de la salvación sólo puede proceder gratuitamente de Dios. Precisamente, Dios no es sólo alejamiento y distancia; es amor, es afecto. Según Calvino, testimonio de ello es la reconciliación que lleva a cabo la humanidad en Jesucristo.

Esta «unión» entre Dios y el hombre tiene consecuencias: el hombre le dice a Dios que no es más que «estiércol e inmundicia». En el curso del largo camino de la vida actual, la fe es una llamada que no viene más que de Dios, y la salvación es, por tanto, enteramente gratuita. Ser fiel a Dios significa estar constantemente justificado por Dios, en la certidumbre de la imposibilidad de ser justo por uno mismo. «Cuando el Señor nos convierte al bien, es como si se trasmutara una piedra en carne; es cierto que todo lo que es de nuestra propia voluntad queda abolido y todo lo que sucede es de Dios.» De hecho, la vida del hombre que ha recibido el don de la fe no es justa por sí misma, sino que es una vida de justificación, de trabajo realizado pasivamente en el conocimiento de «la buena voluntad de Dios»: «Cristo no justifica a nadie que no lo santifique al instante. Pues esos beneficios forman un conjunto unido, como si de un vínculo perpetuo se tratara que, cuando nos ilumina con su sabiduría, nos rescata; cuando nos rescata, nos justifica; cuando nos justifica, nos santifica.» La fe coloca a Dios en el corazón del hombre. Dios es un Dios de misericordia y de perdón, mediante la obra regeneradora de Cristo que cumple la Alianza de Dios con su Iglesia (Olivier Millet).

El teocentrismo calviniano implica, por tanto, una redefinición de la libertad cristiana: si el hombre fiel vive para la fe, queda justificado por la fe, y si la fe traspasa por entero su inteligencia, si la fe le permite al creyente obrar cotidianamente con bondad, Dios permanece imperativamente en el origen de todo lo que puede haber de bueno en el hombre. Por el pecado de Adán, el libre albedrío ha sido como borrado del ser. La libertad no puede ser más que un regalo de Dios, autorizando a que el hombre sepa que sólo la gracia de Dios le permite ser conforme a la voluntad divina. Es el don que, mediante el combate diario, le permite al pecador comenzar el proceso en el curso del cual es, «por así decir, conducido por el Espíritu Santo», tendiendo hacia los dones de Dios. La libertad le llega al hombre como retorno por la ofrenda que él le hace a Dios de todo su ser. Así se explica por qué Calvino convierte la confesión de los pecados en el momento más importante del culto, porque alimenta la libertad concedida por Dios y expresa un amor; porque expone la humildad del hombre frente a Dios, respondiendo así al deber primero del hombre que es el de glorificar a Dios expresándole su propia debilidad. Y por la primacía que se le concede a la humillación del hombre, encontraríamos aquí el nominalismo como principal vector de la construcción calviniana.



Jesucristo, el hijo de Dios que reúne en él la naturaleza divina y la naturaleza humana, representante del hombre anterior al pecado, actúa de mediador. Para él, la «unión» ha sido remodelada, el descarrío no ha sido borrado, sino difuminado: «Tenemos confianza en que somos hijos de Dios, porque contamos con estas señales, que el Hijo natural de Dios ha tomado cuerpo de nuestro cuerpo, carne de nuestra carne, huesos de nuestros huesos, para estar unido a nosotros. Ha recibido en su persona todo lo que nos era propio, para que todo lo que le era propio nos pertenezca, y que así fue, de esa manera, en común con nosotros, como el Hijo de Dios, al que todo le estaba enteramente debido, nos ha adoptado como hermanos suyos. Por tanto, si somos sus hermanos, somos sus coherederos.»

Cristo es el vínculo de unión entre Dios y los hombres, y el vínculo de unión entre Cristo y los hombres es, por tanto, el Espíritu Santo, una «salpicadura» incomprensible en el lenguaje calviniano. En efecto, cuando después de haber tomado conciencia de su incapacidad para realizar cualquier acto puro o bueno, de su inclinación al mal, el hombre se vuelve con fe hacia Dios, cuando mira con toda humildad hacia quien es «Padre benévolo», se encuentra liberado de su orgullo, está disponible para recibir la gracia que es justificación por el Espíritu, santificación en una nueva vida. Al margen de una decadencia que se hace irremediable, rescatado y reconciliado por los méritos de la pasión del Redentor, el cristiano depende sólo de Dios, no depende de ninguna otra autoridad.

Pierre Chaunu ha insistido en la importancia de esta «sólida» cristología que da sentido al sacerdocio universal: una visión de Cristo que, en sí, tiene «un más allá que es Dios». La re-forma del hombre se muestra en una recuperación de la posesión, mediante la ocupación del ser por Dios. La línea divisoria que separa a Calvino de los evangélicos da cuenta del muro de incomprensión y de rechazo que se establece con personalidades como Margarita de Navarra o Gérard Roussel. Para estos últimos, el Sacrificio ha rescatado universalmente la naturaleza del hombre que, pecador, gracias al apoyo de Dios y como una manera de sinergia, puede seguir el sentido de un trabajo de salvación que procede de Dios. A todos los hombres les corresponde la salvación gratuita. Para Calvino, el hombre vive en el orden del pecado más allá de la redención; es impotente por sí mismo, y es solamente Cristo quien salva: «A partir del momento en que por la fe, el individuo ha entrado en contacto con Cristo y en el momento en que ha “entrado” en su cuerpo, Cristo vive en él y se apodera de todo su ser» (Claude Blum).

Para Calvino, el conocimiento de Dios no puede ser más que una gracia que embarga unilateralmente al hombre, tomándolo en una situación de receptividad no activa, una gracia de la que él no es el origen y que no será más que una regeneración incompleta, siempre parcial e inacabada, teniendo como principio la incapacidad de comprender al Dios que se adora «en sus obras, por las que él se nos vuelve próximo y familiar y, por así decir, se comunica». Esta comunicación no es la que se imaginan los idólatras, los papistas, la de una presencia significativa de la trascendencia divina entre los hombres; es espiritual.

En efecto, la corrupción del hombre supone una salida de Dios fuera del mundo humano, un «desencanto» del mundo. No hay señales de DIOS EN EL MUNDO, PUES AQUELLO QUE ES PURA ESPIRITUALIDAD NO PUEDE SER APREHENDIDO por lo que es «inmundicia». Es una fractura en el sistema de simbolización. No hay maravillas ni prodigios, ni milagros ni intercesores, no hay inmanencia. Por eso mismo, el hombre no es capaz de entender que pueda comunicarse activamente con Dios, pues Dios aborrece las «obras» a las que la Iglesia romana ha convertido en instrumento de salvación.

Para el imaginario calviniano no existe más que el Verbo, y es sólo por el Verbo como la humanidad puede seguir los caminos de la voluntad de Dios, poseer la ciencia de lo que debe amar con fuerza y aborrecer con mesura. Lo mismo que a Lutero, a Calvino le anima una «pasión por la Escritura» (Marc Lienhard). La Escritura habla palabras de amor y alimenta ese amor, lo nutre.

## Liberación

Llegados a este punto, y de manera preliminar, es preciso hacer la distinción entre revelación general y revelación especial, o entre revelación natural y revelación escrituraria. Según ha escrito Richard Stauffer, la revelación general es triple: en primer lugar, es revelación en el propio hombre, en un *sensus divinitatis* que es universal, es una semilla de religión de la que no se halla desprovista ninguna criatura y que se traduce en una búsqueda natural de la divinidad. No obstante, esta «aprehensión de Dios» no significa conocimiento de Dios, debido a la corrupción del pecado y a la ceguera del entendimiento. La revelación general es además la manifestación de Dios en el universo. La naturaleza es un discurso sobre el poder y la grandeza de Dios: Calvino describe el sol y los astros

siguiendo, por tanto, un camino reglado por la divinidad que da cuenta de la majestad de Dios. La naturaleza es una «pintura viva», pero permanece inmersa en el misterio: «No existe proporción alguna entre esa esencia incomprensible, esa gloria inestimable que está en él, y toda esa gran aglomeración de la tierra. No hay nada que esperar.» Por último, la revelación general es la historia, cuando Dios señala en ella su clemencia para con los buenos y su severidad para con los malos. De todas maneras, el pecado impide al hombre conocer a Dios por la revelación general: existe una «ceguera». Sólo la gracia puede conducir al hombre hacia el conocimiento.

En consecuencia, la revelación es la única comunicación posible, y la Escritura la única fuente de conocimiento divino. Es por medio del testimonio del Espíritu Santo como el hombre puede iniciarse en la glorificación de Dios mediante la obediencia a su voluntad. Ese testimonio es doble. Por una parte, es externo: es aquel que ha sido elaborado divinamente durante el pasado, en los propios hechos que se relatan en la Escritura y en los sacramentos instituidos. Por otra parte, es interior, es el que consigue «fe en los corazones»: «Porque es necesario que el mismo Espíritu que ha hablado por boca de los Profetas entre en nuestros corazones y los toque en lo más vivo para persuadirlos de que los Profetas han avanzado fielmente aquello que les ha sido ordenado desde lo alto.» La Palabra es una iluminación, está viva y le corresponde al Espíritu sellar su verdad en el corazón del creyente. Es pues una acción que toca en lo más profundo el «corazón» del hombre, que ya no tiene necesidad alguna de tratar de hacer presente a Cristo en él por la vía metódica de la *imitatio*. Es el Espíritu Santo quien ilumina al hombre y quien le hace experimentar «una virtud expresa de la divinidad»: la Palabra es eficaz para persuadir, y por su elocuencia es incluso capaz de producir una «majestad objetiva» y un «efecto patético y subjetivo». Por la majestad del Verbo, Dios consigue que el fiel sienta que él habla con un estilo «magnífico», «sin manifestar de manera perceptible la propia cualidad que denota su carácter infinito e incomprensible».

La Escritura es la revelación que conduce necesariamente a Dios. No obstante, debe entenderse que se trata sólo de una revelación limitada; es un movimiento de descenso de Dios hasta la «rudeza» del hombre con la voluntad de hacerse «familiar». Una «voluntad de ponerse al nivel del hombre», que determina una simplicidad de enunciación; por eso, la Escritura habla indirectamente de la debilidad del hombre pecador y, por encima de todo, se entrega

a todos, incluso hasta al «pueblo simple». Contra lo que pretenden los papistas, y mediante esta claridad, el camino de salvación pueden encontrarlo infaliblemente todos.

Como ha señalado Richard Stauffer, quien ha desarrollado el concepto de «acomodación», Calvino considera que esta revelación no es accesible en primera instancia: el hombre, solo, por el pecado que se halla en él y por la ceguera que alimenta, es incapaz de comprender nada de la verdad dada por Dios. Debe recibir la posesión del Espíritu Santo que le despierta y le ilumina. En ese sentido, «no existe una transparencia absoluta del lenguaje, y eso es aún más cierto cuando se trata del lenguaje de la revelación» (Bernard Cottret). Desde siempre y para siempre existe debilidad del hombre y majestad de Dios, lo que hace que la Escritura no sea Dios, y que «indique a Dios, pero jamás [...] se le apropia»; es el Espíritu Santo quien «señala» en el corazón de los hombres la verdad de Dios. De esa «señal» mana la claridad misma gracias a la que el fiel puede comprender el sentido de la Escritura. A la ceguera le sucede la luz. Este testimonio interior es una gracia que permite descubrir las verdades de Dios, la eternidad, la aseidad (la esencia que reside en Dios), la clemencia, la bondad, la misericordia, la justicia, el juicio y la verdad..., una gracia en cuyo corazón misterioso hay amor.

Pero debe tenerse en cuenta que la Escritura no es sólo el relato histórico de los hechos importantes realizados por Dios para su pueblo. Es también aquello mediante lo que adquiere sentido la historia del presente, es el presente contado y explicado por Dios, es el Sentido. Al predicar sobre el salmo 115, Calvino insiste en que ese salmo es «como si Dios viniera a presentarse, diciéndonos: Mirad mi Iglesia; los que están afligidos, éstos son vuestros hermanos, éstos son vuestros miembros. Yo no tengo más que una Iglesia...». Cuando se maltrata a la Iglesia, cuando se la persigue, es el propio Dios quien se siente ultrajado. Al recitar un salmo, los verdaderos cristianos pueden percibir el sentido mismo de su don, una palabra contada divinamente como un regalo, que incita a invocar a Dios en el momento en que ven a Satanás rodeado de agentes más activos que nunca. Pueden encontrar allí la plegaria que deben elevar a Dios y que les servirá de singular consuelo. Por todo ello, Calvino subraya que, en las Escrituras, las palabras acceden a una atemporalidad que el ministro debe interpretar para los fieles que le escuchan. A propósito del salmo 124, afirma también que «parece que el profeta haya compuesto este salmo expresamente para enseñarnos lo que nosotros estamos viendo hoy con la experiencia»: los enemigos de Dios, los papistas, son como pozos sin fon-



do que engullen todo lo que cae entre sus fauces, son como un río en crecida, son también como leones o lobos, que desgarran cuanto atrapan; no existe ninguna otra ayuda que la que procede de Dios...

Y lo más importante es que esta autoexpresión actual y eterna, este autotestimonio de Dios en las Escrituras, conduce a Calvino a delimitar, según la fórmula de A. G. Dickens, «una función normativa casi igual» en el Antiguo Testamento que en el Nuevo. La Escritura no debe estar «ociosa» en el hombre, debe actuar sobre él de varias maneras sincrónicas.

La Escritura está pensada por el reformador como una sabiduría sin la cual no hay más que desvarío, es un instrumento gracias al cual el hombre puede practicar un examen «en todo y por todo» su ser. Dios habla, y es por esa palabra, en esa palabra, en la que el hombre puede contemplarse a sí mismo y considerar si se halla en contradicción o en adecuación con la voluntad de Dios. Calvino la compara a un «fuego ardiente» que no está destinado a quemar al hombre hasta que no haya ya nada de su ser, sino a «purificarlo». Utiliza la analogía del oro y la plata que se introducen en un horno y salen de él purificados de todas las escorias e impurezas. La Palabra purifica e inflama, todo a la vez. Elimina la corrupción del ser e inflama de amor a Dios. En los sermones aparece de manera regular el motivo de la palabra de Dios comparada a una espada que corta por los dos «costados», atravesando los huesos y «los tuétanos» del hombre. La Palabra es una «brida» con la que la mano de Dios sujeta al hombre y le abre los ojos, habla de la justicia de Dios, nos dice que a Dios nada se le escapa, ni siquiera los pensamientos y los sentimientos más secretos. Hace hablar a Dios en el hombre, ofrece la comprensión de los caminos de Dios actuando con una mirada interior que, constantemente, debe hacer pasar por el filtro hasta los pensamientos más inocuos. Por sí mismos, Calvino llama a quienes gustan de la palabra de Dios y que caminan según lo señalado por el Espíritu Santo, a simular que comparecen ante el tribunal de Dios. De esa manera, deben proceder a una especie de disección de sus actos, pensamientos y sentimientos a la luz de la palabra, con el fin de descubrir las ofensas que han podido cometerse.

Aquí hace acto de presencia otro aspecto de la desdramatización de la relación con el más allá. Ciertamente, el tribunal de Dios espera al creyente en el más allá, pero, en la medida en que, a pesar del pecado que permanece en él, toda su vida es una destrucción de la muerte vencida por la fe en la justicia divina, en el imaginario

calviniano existe como una cotidianeidad del acta de acusación. La «perfección» de la vida imperfecta del hombre consiste simplemente en obedecer a Dios, en colocar la ley de Dios en su propio corazón y en leer, por tanto, su vida a la luz de la ley. Se trata de una tensión para conseguir que, por una meditación sobre sí mismo, el juicio divino no dure ya más, pues todos los días Dios habrá actuado sobre él, sobre ese corazón humano que se ha convertido en lugar de la Palabra viva: «Quienes aprovechan la palabra de Dios deben acusarse a sí mismos, es decir, es preciso que comparezcan como si fuera ante Dios y supliquen ante su sitial celeste, y que descubran allí sus ofensas que antes estaban ocultas.» Incluso aunque, como es evidente, la omnipotencia de Dios conserva entre sus manos la justicia, no es menos cierto que goza, allí, en el imaginario del elegido, como de una anticipación permanente del Juicio. Dios está en él viviendo en la Palabra, Dios le juzga con el filtro de la Palabra. Es necesario por tanto que, al igual que Job, el hombre se nutra de la palabra de Dios, ilumine su vida con su claridad, como una «lámpara». Escritura y sabiduría son sinónimos. Es a través de la Escritura como el hombre puede entrever si él «aprovecha» en el temor de Dios y si participa del amor de Dios en el propio sometimiento a su sabiduría.

El Dios calvinista es un Dios de sabiduría, de una *paternum favorem* que ha querido renovar el vínculo roto por el orgullo humano en la alianza que ha sellado desde Abraham. Para Calvino, la ley del Antiguo Testamento es una ayuda destinada a regular la vida que se reencuentra confirmada en el Nuevo Testamento. Permite al hombre reafirmarse en la vía de la redención evangélica, seguir el camino de Dios, porque le vuelve apto para saber con claridad qué debe rechazar y qué cumplir. Es un discurso sobre los imperativos absolutos del odio y el amor. Orientada por entero a la venida de Cristo, que era su propio fin, la redención evangélica constituye un «espejo» en el que Cristo se ve «frente a frente», una «preparación» para avanzar hacia Cristo. Es el testimonio del amor de Dios, aquello con lo que Dios ha querido mostrar su amor, dándonos «eso que es preciso que hagamos» para, «lo mismo que niños apacibles», ser gobernados por él. Anuncia simultáneamente la culpabilidad del hombre y apela al santo temor de Dios. Y entonces Calvino compara la ley con un «látigo» que debe golpear la carne de un hombre que se comporta como un asno, sobre cuyo espinazo debe fustigarse «asiduamente»: es un «aguijón perpetuo» que debe impedir el adormecimiento o la modorra, un correctivo siempre necesario, condición de una sabiduría dinámica.

Dejarse mandar por ella es colocarse bajo la autoridad de Dios, bajo la instrucción de Dios, mediante la supresión de todas las «pasiones perversas» que pueden venir a visitar el espíritu. Apartarse es estar maldecido. Por tanto, el conocimiento de Dios es principalmente obediencia y glorificación, honra y lucha, y es también una luz que facilita la comprensión de la voluntad divina anunciada por la Biblia. La vida cristiana es un «ejercicio de piedad». Un ejercicio en cuyo centro debe encontrarse la oración con la que el hombre señala que está inflamado por el deseo de buscar a Dios, depositando sus «inquietudes, angustias y solicitudes» en su seno. La oración se compara a un «desarrollo» del corazón ante Dios.

Aunque sea perecedero, se reconoce al cuerpo la categoría de morada del alma, una morada que el alma deberá reencontrar en el momento de la Resurrección. El alma es inmortal y, durante la vida, está llamada a someter el cuerpo a su disciplina. Después del deceso, continúa viviendo separándose del cuerpo, el cual irá a esperar la resurrección en el «dormitorio» que es el cementerio. Una vez establecida esta certidumbre, ya no le está permitido al hombre ir más allá en la comprensión de su futuro. Según hemos visto, la Biblia es el lugar de la revelación divina, a la que debe abrirse el entendimiento, percibiendo no a Dios, sino a lo que Dios ha querido y aceptado dar a conocer de él, más allá de lo cual sólo existe «vana especulación».

En toda su literalidad, la palabra de Dios introduce en la toma de conciencia los límites de la facultad humana de conocer: hay cosas que Dios ha querido dejar al margen del conocimiento. A propósito de ese hecho, existe una ignorancia respetuosa de la voluntad divina, una ignorancia que, según esto, consiste en no tratar de adivinar los misterios divinos, en no permitir que la naturaleza finita del hombre intente apropiarse de lo que sólo es conocido por la naturaleza infinita de Dios. Tener fe es aceptar una actitud de no cuestionamiento, una actitud de discernimiento constante de los límites humanos, es situarse en posición de respeto ante Dios por la simple aceptación de no arrogarse derechos sobre lo que sólo Dios puede saber. En consecuencia, el hombre no debe especular sobre el porvenir, comenzando precisamente por la inminencia o la no inminencia del momento del Juicio final. Calvino propone la vía de una desescatologización del imaginario. El especular sobre el porvenir es contrario a la orden de la soberanía de Dios, porque el pensamiento, al interrogarse sobre la duración del tiempo, no puede más que decantarse hacia el «temor» maligno. Por el contrario, el hombre debe apartar su pensamiento de cualquier angustia.

La construcción dogmática calviniana permite romper el círculo obsesivo de un profetismo de angustias que, hasta entonces, había actualizado los imaginarios, en superficie o en profundidad. Erradica lo que de trágico tiene el «temor» maligno, ofrece su apoyo a una conciencia pacificada, como es la de Calvino y como debe ser la de cualquier fiel del Evangelio. Eso no quiere decir que Calvino ignore el fin de los tiempos, hacia el que piensa que se dirige la historia. Entonces, la fraternidad humana se cumplirá en la Iglesia, que se confundirá así con la sociedad. Entonces, el reino de Dios se extenderá por el mundo entero. La Creación vive en la esperanza y la espera del que será su fin, «ese día que mostrará la evidencia de la gloria de los hijos de Dios». Entonces, las potencias políticas, las leyes, las desigualdades sociales, todo ello será suprimido. Desaparecerán las diferencias entre señor y siervo, entre rey y villano, entre el magistrado y el hombre privado, todo desaparecerá de la misma manera en que lo hará el ministerio pastoral. Las riquezas se ofrecerán a Dios. «Todas las contaminaciones y villanías de este mundo serán abolidas y purificadas.» Podría llegar a pensarse que, para Calvino, el fin de los tiempos no es más que una metáfora que permite delinear un punto de convergencia del «provecho» humano en el amor de Dios y, por tanto, dar un sentido y una finalidad a la obra de restitución del Evangelio. Anuncia que, por encima de todo, debe primar la esperanza.

En el momento presente, los creyentes son poco numerosos y, en parte, se encuentran aún bajo el imperio del pecado, pero no siempre será así. Refiriéndose también a la situación actual, Calvino subraya que él no predica simplemente por predicar. Combate contra una conspiración diabólica que ha alcanzado un nivel de fuerza extrema: multiplicación y dinamismo de los pecados, desde la avaricia hasta la hipocresía, desde la ignorancia de Dios al desafío de Dios, pecados de los que, dice, están siempre en funcionamiento tanto en lo que tenemos más próximo como en lo más lejano. Ya hemos visto que su visión está cargada de una violencia en la que presenta a sus contemporáneos como un espejo de sus vicios más arraigados que nunca. Y hace referencia a los recientes desastres que ha conocido la cristiandad, a esas calamidades múltiples que son las pestes, las guerras y el hambre, para decirles que los castigos de Dios desembocan en tribulaciones sólo comparables a las que llevaron hasta su fin al Imperio romano.

Pero esa sensación de acentuación del mal, que podría interpretarse como un anuncio escatológico ya que se deriva de un olvido colectivo de Dios, de un abandono a las pasiones de la carne, no se



articula como una verdadera angustia. Bien al contrario, se pone en escena para difuminarse en lo que es casi como un sueño mesiánico. Cuando Calvino evoca la angustia es para decir que se puede reducir en la fe. Más allá de la corrupción de sus contemporáneos, mira sin temor hacia el mañana que será testigo del cumplimiento de la reconciliación. Y él es el profeta de Dios para esta reconciliación, un profeta que goza de un «optimismo epistemológico», según la expresión de William J. Bouwsma. Llegará el día en que, después de la conversión de los judíos, el Evangelio será confirmado en todo el universo; en que, «desde Oriente hasta Occidente», vivirá para cantar la gloria de Dios. Para Calvino, Cristo nos ha sido entregado en «herencia» a todos los pueblos de la tierra. La conversión depende sólo del poder de Dios, pero nada hay capaz de preverla o predecirla. El reino de Cristo será una era de reconciliación entre los hombres, entre las bestias, también entre hombres y bestias, y la tierra será bendecida y plena de abundancia. El hombre será restituido en su cargo de señor de la naturaleza, bajo la dominación de Cristo; se reunirán la Iglesia visible y la invisible. Habrá desaparecido la «confusión». Pero Bernard Cottret ha señalado que, simultáneamente, para Calvino el fin de los tiempos está como consumado en el presente: da la impresión de que no se cumplirá en un momento futuro sino, más bien, en el interior de todos quienes son hermanos en Cristo; es «en algún otro lugar donde tiende a su fin como ahora».

Más allá de la reconversión del hombre en un combatiente del Verbo, el teocentrismo autoriza una re-forma de la representación del tiempo. Frente a los interrogantes contemporáneos, tiene de positivo o de efectivo que permite una huida individual de la angustia. Desde la primera *Institución*, y todavía más en las ediciones siguientes, Calvino continúa siendo extremadamente cauteloso y reservado respecto al Apocalipsis de Juan, pues no hace ningún comentario sobre él. Es evidente que recomienda esperar la llegada del Redentor en «la majestad inenarrable de su reino», pero al margen de cualquier voluntad de saber, al margen de cualquier síntoma de ansiedad. El hombre no debe preocuparse por conocer la inminencia o el alejamiento del instante del Juicio final, su naturaleza corrupta le vuelve incapaz de acceder a lo que sólo forma parte del saber divino. En tanto que cristiano, no debe especular con lo que sólo a Dios le está reservado determinar. No debe interrogarse más sobre la satisfacción o la insatisfacción divinas. La angustia se convierte en duda de Dios, ofensa a Dios. Hablando con propiedad, es ahí donde se da un movimiento de revolución in-

telectual. Al mismo tiempo que el Consistorio comienza la expulsión de los anabaptistas y de la escatología que estos últimos podían utilizar como reclamo, deberá velar también atentamente de que no circulen por Ginebra los almanaques astrológicos y las profecías.

El poder de sugestión de ese distanciamiento del conocimiento del Juicio final posee una lógica interna de compensación: la retirada de la angustia escatológica, precisamente en el momento en que esta última conocía como una hipertrofia en el imaginario. La divina trascendencia absoluta elimina de la esfera del mundo temporal los signos de Dios, el futuro queda relegado fuera del campo de la comprensión humana, el Juicio puede suceder mañana mismo o en un futuro mucho más lejano, pero no podemos ni debemos prejuzgar. Compensación o reequilibrio, tal podría ser la clave del análisis de lo que empujará a los hombres, a las mujeres, a los niños, a salir al reencuentro con otro Dios, escuchando la Palabra, en el canto de los salmos. Aquello que pierden voluntariamente, un Dios de inmanencia, un Dios al que muchos intercesores podrían esperar doblegar, un universo pleno de Dios, un universo de encantamiento, lo volverán a ganar, más allá de la aparente aridez del mundo, con el cierre de la abertura escatológica, con el fin de la angustia que provoca el cara a cara inminente con un Dios que no cesa de decir los pecados cada vez más numerosos y condenables de la humanidad. Y quizás sea a través de esa eliminación de una comprensión pánica del mundo como se descubrirá la capacidad de sugestión del pensamiento teológico de Calvino.

Calvino edifica una construcción absolutamente contraria a la de la religión tradicional. El reformador subraya que, en el transcurso de la vida temporal, en el cumplimiento mundano del «oficio» de cada cual, hasta en la persecución sufrida, el cristiano puede ver esbozados indicios de una elección. Por tanto, no debe despreciar la tierra y los bienes terrenales: la vida sobre la tierra nos la da Dios, y es necesario dar gracias a Dios puesto que, en el propio tiempo vivido, ya sea éste breve o largo, permite distinguir la bondad divina. No reconocer «ninguna gracia de Dios» en la vida, es decir, llenarla de infinitas miserias, es ser culpable de una «gran ingratitud». Hay dos razones importantes que llevan, por tanto, a acabar con la angustia. En primer lugar, la vida prepara para la gloria del reino de los santos a aquellos que, en su desnudez, se han abandonado a Dios, y los discípulos de Cristo se encuentran sobre la tierra en disposición de combate permanente por voluntad divina; además, «debemos comenzar aquí a degustar la dulzura de su benignidad en sus

beneficios, que nuestra esperanza y deseo se vean empujados a apeteer la plena revelación».

Por tanto, no existen razones para espantarse por el momento postrero, en el contexto subjetivo, descrito por Lucien Febvre, de una vida que habría deseado dejar «de buscar en la muerte su punto de referencia», de una vida que habría soñado con no proyectar más «sobre la existencia entera una sombra siniestra y fría».

Parece aquí que Calvino va mucho más allá de Lutero por el camino de ofrecer seguridades del imaginario. Lutero proporcionó una respuesta a la angustia ante la muerte, pero conserva una escatología muy viva, ya que tiene en la mente la proximidad inminente de las aflicciones últimas, cuyo agente anunciador es el Turco. Por lo que se refiere a Calvino, éste pasa en definitiva por encima de la escatología, la deja al margen.

Es lógico, por tanto, que, desde 1549, en su *Traité ou advertissement contre l'Astrologie qu'on appelle judiciaire et autres curiositez qui regnent aujourd'hui au monde*, Calvino defina la astrología judicial como «una superstición diabólica». Reprocha esencialmente a todos los pseudomatemáticos que la practican el que «se atormentan sin ningún provecho» y de infectar y contaminar a los contemporáneos con sus negros pensamientos. La astrología debe limitarse al estudio del curso de los planetas y de las estrellas, y de los mecanismos que los rigen. Calvino rechaza cualquier clase de determinismo astral sobre el hombre, sobre su carácter y sus sentimientos, apoyándose en las diferencias que existen entre los gemelos. Creer en la astrología de los horóscopos, estar convencido de la pertinencia de sus predicciones o de sus horóscopos, es ofender a Dios, ignorar su omnipotencia. En cualquier momento Dios se reserva hacer del hombre alguien muy diferente de como es. A continuación mediante el recurso a la irrisión, Calvino aborda la pretensión de los astrólogos de encontrar en la Escritura justificación a sus cálculos. No han entendido nada y su escatología es pura fantasía: «Se ayudan también de la sentencia de nuestro Señor Jesús diciendo que habrá signos en el cielo para anunciar el día de su última venida.»

La astrología judicial está lejos de ser una ciencia o un saber; es una forma amagada de idolatría con la que los humanos se imaginan que poseen un saber que no es otra cosa más que ignorancia, que está condenado por Dios, y todos quienes la practican no merecen otra cosa que el castigo que Dios les hizo sufrir en tiempos del pueblo de Israel: la muerte. Es locura y peligro, porque la finalidad de la existencia cristiana debe ser «edificarnos a nosotros y a

los demás en el temor de Dios», y aspirar a contemplar sólo la incommensurable voluntad divina tal como se enseña en la Escritura; y no en otra parte y de otra manera. Es a Satanás a quien los hombres reencuentran en los astros, puesto que la astrología les hace olvidar el «temor» de Dios.

Es necesario volver a insistir en que la doctrina de Calvino es, por tanto, una doctrina de liberación que toma como puntos de anclaje una voluntad de destrucción de los espíritus que provocan angustia y que invaden el imaginario de sus contemporáneos con fuerza renovada. Tanto más que un enunciado teológico, constituye una recomposición del imaginario; traslada al hombre de fe lejos de una situación trágica que, de forma consciente o inconsciente, podía haberle llegado a hacérsele insoportable. A pesar de afirmar que él no es más que «inmundicia», Calvino desengancha al cristiano de la duda o del recelo escatológico al decirle que sólo puede ser fiel porque Dios ha querido que así sea. Estar «enganchado» a Cristo es encontrarse en el lugar de una reconciliación potencial, de una comunicación con la justicia celestial.

La angustia puede y debe ser superada por la fe, por la confianza en la buena voluntad de Dios hacia el hombre, fundada en la promesa gratuita dada en Jesucristo. La fe introduce en la esperanza, espera los bienes que aquélla promete. Después de haber conducido al hombre a lo más profundo de la decadencia, Calvino lo propulsa hasta el punto más elevado de la esperanza, corrigiendo el sentido de la vida. Justificado, restablece la libertad, en tensión por recuperar, en Jesucristo, el estado de la creación perdido con Adán. El pensamiento del Juicio final de Dios, cuando aparece, se convierte en «un consuelo singular». Ya no hay más situaciones trágicas, más tristeza. Con ese pensamiento que se apartaba de la tensión del imaginario, Calvino inventó para sí y para los demás una situación soportable en este mundo.

Basándose en esa creencia, Calvino definió así a un hombre nuevo, en el que él mismo se convirtió y en el que pidió que se convirtieran los demás hombres. Una parte de su historia interior se relata a través de su lucha por apartarse, lejos de Ginebra y de su Iglesia reformada, de las múltiples tentaciones de la carne.



## IV

### UNA NUEVA HUMANIDAD

El combate calviniano convirtió entonces a Ginebra en el laboratorio y, sobre todo, en el teatro de la soberanía de Dios. Poco a poco, debía edificarse una nueva humanidad. Hay un auténtico optimismo mesurado de la doctrina calviniana, en la que la predestinación constituye uno de los jalones.

#### **Predestinación**

En este marco optimista, es necesario volver a colocar en su lugar la articulación sin duda más problemática de la antropología calviniana, la doble predestinación (curiosamente ausente, al menos de forma explícita, en la edición de 1536 de la *Institución*, sólo aparece en las ediciones de 1539-1541, y después, ya con temas nuevos, en la versión de 1559-1560). ¿Por qué una predestinación doble, en el sentido de que distingue a la vez una predestinación de la salvación y una predestinación de la muerte eterna?

Podemos preguntarnos si la predestinación no es otro eslabón fundamental en una teología liberadora, si no ha sido desarrollada, más allá de los propios mecanismos de la polémica en la que se enfrasca Calvino, como una respuesta complementaria a la presión contemporánea de cálculos escatológicos que, a medida que pasan los años, se vuelven más densos, provocan mayor ansiedad. La particularidad de la predestinación calviniana, cuya base escrituraria sería la primera epístola a los Efesios, es la de ser a la vez incomprensible para el entendimiento del hombre y enteramente justa para la voluntad de Dios. Es el «santuario de la sabiduría divina» en la que no puede introducirse nada, es el efecto de una determinación divina que promete felicidad a los elegidos y condenación a los réprobos. La predestinación es, pues, doble. El «consejo eterno

e inmutable de Dios» ha diferenciado, efectivamente, desde siempre y para siempre los predestinados a la salvación y aquellos «a los cuales quería dejar en la ruina». Para los elegidos, la «vocación» es «muestra y testimonio» de su elección, mientras que los réprobos se reconocen por un signo que permite adivinar el juicio que les espera: se les priva del conocimiento de la Palabra.

Predestinación y fe se hallan vinculadas muy estrechamente. La elección, comparada a una adopción, no ofrece más que una búsqueda de la vida en Cristo en la que han sido elegidos los «hijos» de Dios: «Cristo es, por tanto, como un espejo, en el cual él contempla nuestra elección, y en el que nosotros la contemplaremos sin engaños. Pues, puesto que él es aquel a quien el Padre celestial ha propuesto que se incorporen los que ha querido que sean suyos para toda la eternidad, a fin de que se reconozcan como sus hijos todos aquellos que él reconocía como miembros suyos, contamos con un testimonio bastante firme y evidente: que estamos escritos en el libro de vida, si nos comunicamos en Cristo.»

Mediante esta predestinación que unía el hombre al «rebaño» del Señor, la angustia que se siente ante la muerte y ante el futuro quedaba de alguna manera reprimida, sublimada, pues el discípulo de Cristo está preparado para presentir que puede pertenecer a «la aristocracia restringida de la salvación» (Max Weber). Y, paralelamente, el debate relativo al amor y al desamor divino se vuelve enteramente ilusorio y absurdo.

Es necesario imaginarnos que, para los hombres de los años 1545-1560, regenerados en Cristo porque habían recibido el mensaje calviniano de la salvación por la fe, el hecho mismo de haber sido tocados con la luz de la Palabra, en una sociedad que se consideraba como plurisecularmente dedicada a la perversión de los dogmas y dominada por el Anticristo, saberse miembros de una minoría elegida y oprimida, les alejaba de cualquier clase de perplejidad ante su predestinación. Nada se hace sin la providencia de Dios y, en su misma adhesión a la Iglesia de Cristo, se ha conseguido que el individuo sospeche que «posee ese carisma de importancia sin igual», cuyos «síntomas [...] no pueden residir [...] más que en la confirmación decisiva de que el individuo es capaz de participar en su cumplimiento en tanto que instrumento de Dios, y ello de manera continua y metódica, pues la gracia se la posee siempre o no se la posee nunca», por citar a Max Weber una vez más.

La salvación se les ofrece a unos, y aunque tratar de indagar sobre la predestinación sea penetrar, como por sacrilegio, en el «santuario de la sabiduría divina», en el consejo eterno de Dios, no hay

que ser imaginativo para entender que ese asunto haya estado en el aire entre los años 1540 y 1560. «En principio, nosotros enseñamos que la vocación de los elegidos es como una muestra y un testimonio de su elección.» Si el hecho de haber estado privado del conocimiento de la palabra divina era un signo de reprobación, también debía ser un signo de adopción en el número de los hijos de Dios el haber estado entre los primeros (en medio de una sociedad hostil y oscura, entregada a la carne) en haber oído la llamada de Dios, en ver restituida por fin su verdad.

La perseverancia y la constancia en la fe sólo pueden significar una virtualidad de elección y de santificación. No puede, por tanto, considerarse la predestinación, el «consejo eterno de Dios», como una «perspectiva espantosa», «una inhumanidad patética» (Max Weber), que podría conducir hacia un cierto fatalismo (Jean Séguy). Muy al contrario, participa de un discurso caracterizado por la llamada a la ruptura con la conciencia dubitativa.

Max Weber ha subrayado que el propio Calvino era como el símbolo de la terminación de la angustia. Creía ser «un recipiente de la elección» y no dudaba de su pertenencia a los elegidos que, por la confianza demostrada en el día a día, forman la Iglesia invisible de Dios: «Por eso, ante la cuestión que se plantea de saber cómo puede uno estar seguro de su elección, Calvino no admite en el fondo más que una respuesta: debemos contentarnos con saber que es Dios quien ha decidido, y perseverar en la inquebrantable confianza en Cristo que resulta de la verdadera fe.» Y perseverar quiere decir mantenerse en el camino recto del amor de Dios, al margen de las múltiples formas de un mal que es necesario aborrecer y rechazar con todas las fuerzas.

La gracia por predestinación constituye un sosiego para el creyente. Mediante la fe en Dios que predestina, aquél es erigido en centro de la voluntad incomprensible de Dios. No existen ni los azares de la *Fortuna* ni los fantasmas de la inminencia del Juicio. En el breve contexto de esos años críticos, la predestinación es más una esperanza que un determinismo. Está destinada a explicar por qué, en el presente, todos cuantos se enfrentan a la Palabra no perciben su potencial salvador, resistiéndose así, en gran número, al testimonio del Espíritu Santo. También les explica a quienes se han convertido en combatientes del Cristo vivo que su lucha será victoriosa a despecho de todas las resistencias y violencias de los malvados en la tierra, a despecho de todas las persecuciones. La escatología parece así desdramatizada porque se halla interiorizada.

Contrariamente a lo que se obtendría de una visión anacrónica,

la predestinación no es por tanto algo angustioso, puesto que se vuelve a vincular, de una manera lógica, con los fines racionales de la acción humana en el mundo. La vida es exactamente el medio de glorificación de Dios y, por esa razón, Michael Walzer ha podido avanzar de una forma demasiado radical que el calvinismo, aunque constituía una teología, era una ideología puesto que valoraba el poder de transformación del mundo por el hombre, un poder justificado en nombre de la gloria de Dios. Como ha sido querida por la divinidad, la actividad temporal es un indicio complementario de elección, pero únicamente un indicio.

Como ya se ha dicho, existe, pues, una construcción diferente de la relación con la vida. En el universo encantado de la religión tradicional, la angustia por la salvación podía haber sido sublimada por el poder de las claves de que disponía el sacerdote mediante la administración de sacramentos, dispensando la redención y la certidumbre del perdón. También podía hacerlo mediante el recurso a intercesores, a las múltiples buenas obras que el fiel realizaba y que, como aseguraba la teología escolástica, acrecentaba la gracia en él. El momento de la relación con la salvación se presentaba, en consecuencia, relativamente fragmentado, discontinuo. «Según la formulación weberiana, el laico católico de la Edad Media vivía, desde el punto de vista moral, por así decirlo, en el día a día.» Por una parte, se suponía que cumplía los deberes y las obligaciones exigidos por la Iglesia; por otra parte, sus buenas obras «seguían siendo sobre todo una sucesión de hechos aislados que realizaba de acuerdo con las circunstancias, con el objetivo de rescatar pecados personales, ya sea bajo la influencia pastoral o, hacia el fin de la vida, para pagar algo así como una especie de prima de seguros».

En el calvinismo, vivir en las promesas de la fe es vivir en un tiempo continuo de «buenas obras erigidas en sistema», del que Dios es autor; es, por tanto, vivir en una racionalidad combatiente que es un método, una programación metódica del acrecentamiento en la tierra de la gloria de Dios. La vida no es algo estático; a la vista de Dios y de los hombres, constituye una avanzada que no debe cesar, que nunca debe considerarse finalizada. Vivir es saber que no se es capaz de conocer y realizar enteramente la voluntad de Dios, porque el pecado se encuentra irremediablemente en uno. Por tanto, siempre se está en movimiento para «aumentar», para «marchar más allá».

Calvino construye un sistema asistémico, que concluye por retirar la angustia de la conciencia humana, dando primacía a la esperanza. «¡No importa que ascienda a su Trono para condenarnos!



Pues, cómo perdería a su pueblo un príncipe de tan gran clemencia [...]. Tenemos aquí la ventaja de que la beatitud eterna que nos promete ahora por medio de su Evangelio, esa promesa la ratificará entonces, al hacer el juicio. Pues el Padre ha honrado tanto a su Hijo al atribuirle la autoridad de juzgar, que al hacerlo así ha conseguido consolar las conciencias de sus servidores, las cuales podrían temblar de horror ante el Juicio, si no tuvieran alguna esperanza.» La salvación está en Cristo, con Cristo. Y el hombre que vive en Cristo, que es un discípulo de Cristo, que tiene confianza en que Cristo es el Juez que se presentará al Juicio, sólo puede «esperar el Juicio con seguridad». Contemplar, no obstante, el pensamiento calviniano como si fuera un pensamiento «perfecto», totalmente sistemático, sería ignorar que, muy al contrario, Calvino elaboró una doctrina abierta, liberadora, porque no queda circunscrita a la duración de la vida personal.

En suma, la creencia calviniana se articula siguiendo dos secuencias distintas. Por una parte, en el curso de la duración de la vida terrenal, el hombre que tiene fe y que, por su fe, se dedica a combatir el mal, se convierte en espacio y duración de una santificación progresiva; en sus actividades mundanas, hace lo que Dios le pide y le ordena que haga. Desde el momento en que cree absolutamente en la misericordia divina, se constituye en vínculo de una unión entre Dios y él mismo. Por otro lado, la eternidad es el dominio único de Dios, pues nadie puede conocer el misterio de sus decisiones y juicios. Es necesario entender bien que, entre esos dos tiempos, cada creyente puede percibir o sospechar indicios virtuales de su elección, precisamente por la manera en que vive su vida terrenal, por la apariencia positiva de su actividad en su «vocación social».

Es cierto que los designios de Dios son impenetrables, pero la mirada que el hombre puede arrojar humilde y modestamente sobre su propia vida puede abrirle una virtualidad positiva, al tiempo que sabe que su propia persona no tiene otra finalidad que la de aumentar la gloria de Dios en la tierra mediante la ejecución de los mandamientos divinos.

Según esta doctrina liberadora, los sacramentos tienen por objeto incitar al hombre a participar de Cristo redentor. Han sido instituidos para permitir a la fe, don del Espíritu Santo, confirmarse en la misericordia de Dios. Responden a una necesidad de la fe, la de tener la certidumbre de la realidad de las promesas de Cristo anunciadas por la Palabra. Gracias a ellos, el hombre puede «clavarse» espiritualmente en Cristo, y el fin del trabajo diario del pro-

feta no es otro que el de conducir a la humanidad hacia el conocimiento de la verdadera sabiduría, el de impedir que se decante por vez primera o que vuelva a decantarse hacia el espacio de las seducciones de Satanás. Construir la Iglesia de Ginebra constituyó un trabajo continuo para conseguir que los ginebrinos salieran de un universo de pensamiento que les hacía recular de cara al conocimiento verdadero de Dios, un trabajo en el que se mezclaban, indisolublemente, la violencia y la caridad.

Construir la Iglesia de Ginebra consistió en crear, alrededor de la actuación de un actor siempre en acción y en palabra, un teatro de la soberanía de Dios, una puesta en escena del progreso de la gloria divina. Para comprender la intensidad de la ruptura calviniana a partir de ese momento, es necesario tomar en consideración la doctrina sacramental sobre la que se edifica la Iglesia y sobre la que se reforma al hombre.

## Vínculo

En una primera definición, el sacramento es «un signo externo» por el que Dios expresa su «buena voluntad» a la vista de los hombres y de sus debilidades, mediante el cual desea ofrecer un sostén o una confirmación a una fe que puede vacilar en cualquier momento. En una segunda definición, «se puede también definir y considerarlo un testimonio de la gracia de Dios, declarado mediante una señal externa. En el cual nosotros vemos que no hay jamás Sacramento sin que le preceda la palabra de Dios; además está ajustado a ella como un apéndice ordenado para afirmarlo, para confirmarlo y para certificarlo para nosotros». Por el sacramento, Dios se ajusta a la «rudeza» del hombre, de suerte que «incluso por esos elementos carnales nos lleva a sí, y nos hace contemplar incluso en la carne lo que es del espíritu. No es porque las cosas que nos proponen por Sacramentos tengan por su naturaleza tal calidad y virtud, sino porque son signadas y señaladas por Dios para tener esa significación».

Según la fórmula de san Agustín que Calvino se apropia, el sacramento es, por tanto, una «palabra visible», un fundamento de la fe, pero que por sí mismo no posee valor o eficacia. Confirma y nutre espiritualmente la fe. No es eficaz por sí mismo, su eficacia procede de que el Espíritu Santo está operativo al añadirle una «virtud» que atraviesa los corazones de quienes tienen fe, sólo de quienes tienen fe. Es un instrumento de Dios, mediante el que autoriza una comunión espiritual.

Calvino conserva únicamente dos sacramentos, de los que afirma que son los únicos instituidos por Cristo con una finalidad consoladora de las conciencias. El primero, el bautismo, testimonia que el hombre está lavado del pecado. Mientras que el segundo, la Cena, asegura que ha sido redimido. La confirmación episcopal queda, por tanto, fuera de la vida sacramental; Calvino la describe como una invención humana de aquellos a quienes llama los «engrasados», porque utilizan un aceite graso destinado a «manchar» la frente. Constituye un hecho de impiedad, ausente de las Escrituras y que no concierne en definitiva a la centésima parte de los cristianos. A continuación, es el sacramento de la penitencia el que se convierte en objeto de una crítica furibunda: Calvino lo califica de invención humana, de ser una falsedad: sólo Dios, y nadie más, domina las claves. La extremaunción es también una fantasía y una ilusión de quienes pretenden que, mediante la «grasa», pueden perdonarse los pecados. En cuanto al sacramento del orden sacerdotal, es una injuria a Cristo. Calvino habla de la «loca imitación» por la que el hombre pretende que se encuentra en condiciones de conferir el Espíritu Santo a otro hombre. En consecuencia, la jerarquía romana es una superchería contraria a la Iglesia primitiva que exigía que la elección de los ministros la realizara el magistrado o «algunos de los más ancianos». Finalmente, viene el matrimonio que, si es de institución divina, está desacramentalizado porque el acto carnal que incluye no puede estar provisto de las cualidades requeridas por un sacramento. De ahí el reconocimiento de la posibilidad de divorciarse.

A propósito del bautismo, el reformador demuestra la monstruosidad que supone creer que es el agua bendita y su virtud los que harán efectiva la remisión de los pecados. El pecado permanece en el hombre a lo largo de toda su vida terrenal. Calvino denuncia también el rito anabaptista de la renovación del bautismo del niño. El bautismo es únicamente una promesa de purificación por la aspersión de la sangre de Cristo, «la cual está representada por el agua, por la similitud que tiene con aquélla, de lavar y limpiar». Pero en el agua no hay nada de divino. El agua no es más que promesa de salvación, que expresa «que estamos bautizados en la muerte de Cristo [...], que estamos sepultados en su muerte a fin de que caminemos en una nueva vida», no es más que el signo de la pertenencia a Cristo, el signo que no purifica pero que anuncia la remisión de los pecados. Cristo se ha ofrecido al Padre como satisfacción del pecado original y ha soportado hasta el horror de los tormentos que los condenados deben padecer.

Cristo y sus promesas son a un tiempo distintos e iguales. Cristo y sus promesas se ofrecen a todos, pero sólo las reciben aquellos cuya fe se ve confirmada por el Espíritu Santo.

Además de que sea «signo y enseña» de la purificación, promesa de que «nuestro faraón está sumergido», el bautismo debe percibirse como un mensaje de Dios que no puede más que aumentar la fe, «por la que nos manda, confirma y asegura, que todos nuestros pecados nos son realmente perdonados, tapados, abolidos y borrados, que no volverán a estar nunca más ante su vista, que nunca volverán a estar en su recuerdo, y que jamás nos serán imputados por él». En fin, es una «enseña» con la que, desde el día siguiente de su venida al mundo, el hombre indica que quiere estar en el número del pueblo de Dios, es un testigo de que no acepta más que el servicio del Dios omnipotente del Evangelio. El bautismo es, pues, una consolación que confirma al fiel en su fe. Es una representación de las promesas de Dios que el niño debe recibir y por las que él es recibido como miembro de la Iglesia. No puede ser administrado más que por un ministro de la Palabra, lo que conlleva la recitación de la confesión de fe, el «signo visible y material» ejecutado en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, así como de oraciones de acción de gracias. La muerte acaecida antes del bautismo deja de tener la dimensión dramática que poseía en la religión tradicional y deja de ser tema de urgencia ritual.

Es evidente que, a ojos de Calvino, la Cena es instituida como continuidad de la incorporación de Cristo al hombre y del hombre a Cristo realizada en el bautismo. Es a la vez recuerdo, testimonio y presencia, según precisa el reformador ya en 1541-1542 en el *Petit Traicté de la sainte Cène de nostre Seigneur Jesus Christ*, el opúsculo verdaderamente capital en la maduración y la fijación de su pensamiento. «El otro sacramento dado e instituido en la Iglesia cristiana es el pan santificado en el cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo y el vino santificado en su sangre, según acostumbran a decir los Antiguos. Y que nosotros llamamos Cena del Señor o Eucaristía, de tal manera que en él estamos espiritualmente henchidos y nutridos por la benignidad de nuestro Señor, y por nuestra parte nosotros le damos gracias por su beneficencia.» Es además evidente que se trata de un eje central de la construcción soteriológica calviniana, puesto que, según el reformador, interviene un «santo horror por la carne sanguinolenta de la hostia» (Frank Lestringant). Por otro lado, la misa papista es una idolatría puesto que no deja de ser un crimen el retorno a las ceremonias bárbaras de los paganos: los sacerdotes despiezan el cuerpo de Cristo antes de ofrecerlo, frag-



mentado, a los fieles en lo que constituye una gran fantasía antropofágica. Así lo afirma Calvino volviendo a un sistema interpretativo agustiniano.

Se sabe que, en la justificación dogmática pretridentina, por el pan único del sacrificio el fiel comulga en el cuerpo de Cristo; por el hecho mismo de esa comunión que era poco frecuente, de esa comunión en la Iglesia, toma parte en el cuerpo de Cristo, se une a Cristo en la espera de la vida eterna. En el sacramento eucarístico, el verdadero cuerpo y la verdadera sangre del Salvador están presentes por la operación de la gracia de Dios y la virtud del Espíritu Santo. Por transustanciación, «conversión» maravillosa y única, por la propiedad de la infalibilidad y de la eficacia misma de la Palabra, durante el sacrificio de la misa, el cuerpo realmente inmolado de Cristo se une al signo, es presencia verdadera y total, en cuerpo, alma y divinidad, bajo las especies del pan y del vino, signo de la presencia, en todos los instantes del tiempo, del Cristo resucitado que se entrega a los suyos. Es el *ex opere operato* ratificado por el concilio de Trento. Después de la consagración ya no queda nada de las sustancias del pan y del vino; no subsisten más que las apariencias del significante que se ha convertido por entero en su significado.

Para asimilar enteramente el sentido de la deconstrucción calviniana, es preciso detenerse brevemente, más allá de la definición dogmática, en la sensibilidad eucarística que Calvino rechaza. A principios del siglo XVI, los fieles ignoraban casi todas las oraciones del *Misal*, lo que explica por qué, en un principio, la piedad es una manera de comunicarse no por la boca, sino de ver, y por tanto de venerar por la mirada. Por lo que se refiere al culto, no es necesario hablar de pasividad, sino, al contrario, de una participación que denota, sin embargo, un agudo sentido de lo que Pierre Chau-nu llama la «reverencia»: «Esta religión popular posee el sentido de la indignidad del hombre y de la grandeza trascendente e inaccesible de Dios. El pueblo llano cristiano de finales de la Edad Media se mantiene voluntariamente a respetuosa distancia, en la actitud del publicano penitente de la parábola.»

El gran deseo era el de «ver» la hostia durante la elevación, el deseo de «ver», con los ojos interiores, la divinidad que el sacerdote acababa de atraer a las especies sagradas. La misa era un momento místico de adhesión a la imagen del Cristo sufriente en la cruz, mientras el sacerdote consagraba con el dorso doblado ante la multitud de fieles. El acto de fe de los hombres presentes en la iglesia consistía en creer en ese retorno sacrificial al comienzo y en imponerse una

visión interior de esa cruz de Cristo, al sustituir una hostia iluminada por los cirios y los hachones que servían para acentuar el carácter misterioso de la elevación. Jacques Chiffolleau ha escrito que el sacramento poseía una evidencia epifánica, «una aparición maravillosa y gloriosa en medio de los cirios y del incienso».

Esta secuencia ritual implicaba una participación de los fieles a la vez activa y disociada, según ha demostrado el análisis realizado por Virginia Reinburg. Desde esa perspectiva, la procesión del ofertorio aparecía como un primer momento muy importante, en un principio cuando, después de la lectura del Evangelio y del sermón, los laicos llevaban al altar presentes de pan, vino y velas, y después, cuando, cumplido el ofertorio, el sacerdote se volvía hacia la asamblea de fieles y le pedía su acuerdo para participar en el Sacrificio que iba a reiterarse una vez más. Además, para el sacerdote, la consagración representaba el momento de máximo paroxismo de la misa, al pronunciar las palabras «*Hoc est corpus meus*», pues él mismo colaboraba con Dios en la transformación de la sustancia del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Pronunciaba esas palabras a media voz, apoyado sobre el altar, de cara a los fieles. Éstos no las entendían. Para la asamblea todo estaba montado de tal manera que el momento importante fuera el de la elevación. Un acólito levantaba la casulla del oficiante para que éste pudiera elevar la hostia al máximo, a pesar de la pesada vestimenta litúrgica. Sonaban entonces las campanas, y velas y hachones iluminaban el corazón. En ocasiones, detrás del altar se colocaba una cortina de color oscuro para hacer la hostia más visible, más luminosa. Algunos de los libros de los sacerdotes no daban cuenta de la consagración, no trataban de instruir al fiel en la doctrina de la transustanciación, ni siquiera aparecían las palabras que pronunciaba el oficiante. Por sí mismo, el ritual de la elevación hacía el misterio, en una inmediatez significativa de la que informaban los libros de horas: la elevación de la hostia y del cáliz representaban a «nuestro Señor en su cruz». La elevación se identificaba con la Crucifixión. Era puro misterio, al hacer aparecer a Cristo como crucificado por encima del altar. La experiencia visual que tenían los laicos durante la misa era la de una aparición corporal de Cristo, visto con los ojos interiores de cada cual. Hay representaciones que traducen esa sustitución visual, mostrando al sacerdote que, a ojos de los fieles, no eleva la hostia sino el crucifijo. Por tanto, la misa no constituía únicamente un instante marcado por la «necesidad de ver la hostia» que tenían los fieles, sino una tarea emocional de construcción subjetiva de una imagen, la imagen patética de una presencia real.

Es ese misterio visualizado el que Calvino destruye deliberadamente pues, sin posibilidad alguna de remisión, califica a la misa de institución satánica. Para el autor de la *Institución*, quienes mantienen el dogma de la transustanciación y coaccionan al pueblo para que viva con esa ilusión diabólica no son más que «sofistas» innobles, hombres «de fantasía». En el caso de la Cena, las especies continúan siendo especies, el significante no ha sido subvertido o invertido por el significado. El significante sigue siendo significante, el significado no tiene una implicación espiritual. Sólo tiene la función de «sellar la donación de la cosa invisible», de «firmar y confirmar esa promesa por la que Jesucristo nos dice que su carne es verdaderamente comida y su sangre bebida de las que nosotros nos alimentamos para la vida eterna». El sacramento de la Cena es promesa y don de la comunión con la «sustancia» de Cristo: «De esta manera el Señor, al declararse pan de vida, no sólo ha querido significar que nuestra salvación está puesta en la promesa de su muerte y resurrección, sino que, por la verdadera comunicación que nosotros tenemos con él, su vida se transfiere a nosotros y se hace nuestra; del mismo modo que, cuando se toma como alimento, el pan proporciona vigor al cuerpo.» Tiene lugar, por tanto, una subjetivización del «efecto sacramental» (Alexandre Ganoczy).

Es un error y una abominación el imaginarse a Dios en las especies y al hombre comunicándose con él mediante una ingestión material, como hacen los «miseros», lo mismo que pensar que el sacramento pueda ser una causa eficiente de salvación del hombre. No es más que una promesa. La participación real y objetiva en el cuerpo y en la sangre de Cristo es puramente espiritual, pues el sacramento «sirve a nuestra Fe ante Dios», por la operación secreta del Espíritu Santo que hace pasar la naturaleza del hombre a la suya propia y que hace derramar la suya en él. Es la proximidad o la afinidad del significante con aquello de lo que es signo, autorizando así que le pueda ser atribuido el nombre de signo. Sólo la fe, don de Dios, hace que el sacramento sea eficaz, y no debe haber una adoración carnal de la eucaristía. El punto de vista calviniano separa rígidamente la existencia sensible de la existencia espiritual. Lo sensible no es más que un medio destinado a venir en ayuda del entendimiento del hombre. Por tanto, el sacramento es un instrumento de la gracia divina, es eficacia por gracia y no por sí mismo.

Existe una incomunicación entre las esferas y una imposibilidad de mezclar lo eterno con lo perecedero, con lo carnal. En el momento en que se le dice que el pan es el Cuerpo o que la fracción

del pan es la comunicación del Cuerpo, el fiel debe también saber que allí no hay más que la transferencia de la nominación de lo espiritual a lo material, una «traslación» del nombre que sólo responde al único principio de la similitud y que tiene una función de enseñanza. Y, como subraya claramente Olivier Millet, la Cena tiene por finalidad sacar al creyente de toda duda. Al conocimiento de Dios dado en la Palabra le añade una visibilidad que testimonia que Cristo es el «verdadero alimento» del cristiano. El beneficio que resulta del sacramento de la Cena es, en principio, una enseñanza y un recuerdo de que, aunque el hombre esté espiritualmente como muerto, para él no hay más vida que la que hay en Cristo.

Por encima de todo, Calvino rechaza el simbolismo de la conmemoración zwingliana, lo mismo que la consustanciación luterana y la transustanciación católica. La presencia de Cristo, presencia solamente espiritual, puesto que Cristo se encuentra en el cielo donde el alma puede contemplarlo por la fe, es, por ello, real, pero es por la propia virtud del Espíritu Santo por lo que Cristo está presente en la Cena. Existe misterio, y hay una unión real entre Cristo y todos aquellos que tienen fe en la comunión bajo las dos especies (Alexandre Ganoczy).

Existe misterio, pero todo se halla centrado en la fe, pues Calvino confía en sentir profundamente ese misterio de la Cena antes que comprenderlo y de estar verdaderamente en condiciones de explicarlo. Es lo que permite a un historiador decir que existe como un momento indiscernible en el sistema asistémico de la fe calviniana, cuando la unión «sagrada» del hombre con Cristo se afirma como uno de los ejes de la teología, pero explicitado de forma incompleta, como una unión que no es ni mística ni ontológica, sino que es subjetivamente «real». Y Bernard Cottret insiste en el poder de un giro hermenéutico: para Calvino no es «el signo el que opera la fe; antes bien, es la fe quien opera el signo». En la Cena, es «Jesucristo [...] quien realiza interiormente lo que los hombres testimonian mediante el signo visible». Hay comunión con Cristo, al margen del hecho de que el pan y el vino no se identifiquen con el cuerpo y con la sangre de Cristo, y eso porque «la fe teje entre ellos los lazos de la significación».

La descripción precisa del orden del culto ginebrino, que tiene lugar cada domingo, al que se añade, por semana, una celebración de confesión de los pecados y de arrepentimiento, está definida ya con anterioridad a 1542; comienza por una invocación a Dios, la confesión de los pecados, la absolución, el canto de un salmo, la oración de iluminación recitada en los siguientes términos: «[Que



Dios quiera] dirigirnos por su Espíritu hacia la verdadera inteligencia de su santa doctrina, hacerla fructificar entre nosotros con todos los frutos de la justicia.» A continuación el sermón, relacionado con una lectura bíblica y seguido por una oración de intercesión, la oración dominical y el credo, el rechazo de los no arrepentidos y la oración eucarística. Teóricamente, la Cena tenía lugar cuatro veces al año; el pan lo distribuía el ministro y las copas las presentaban los ancianos o los diáconos, la absolución se había suprimido mientras que se había añadido la recitación de los símbolos de los apóstoles que hacía el ministro. Los fieles debían acercarse hasta una mesa que se disponía con ocasión de cada comunión y que sustituía al altar (Francis Higman). El servicio eucarístico se acababa con una oración de acción de gracias.

El hombre nuevo, modelado así por una hermenéutica espiritual, debía también rechazar las imágenes de forma imperativa y absoluta.

## Mediación

La revelación es, para Calvino, la única regla de fe. De ahí resulta una verdadera revolución teológico-eclesial que, aunque toma prestados ciertos puntos de anclaje de los sistemas de otros reformadores de la Iglesia —comenzando por el sacerdocio universal—, no es por ello menos innovadora, porque en su eje se halla la negación radical de la *Entzauberung* del mundo, concepto que se traduce como el principio de la eliminación de las mediaciones: para Calvino, entre Dios y los hombres no puede haber nada, aparte del don de la Palabra. El pretender que seres humanos, como aquellos a los que la Iglesia tradicional califica con el apelativo de santos, hayan podido ser depositarios de una virtud divina, que hayan podido encerrarla en sí y que puedan ser honrados como intercesores hasta el fin de los tiempos, sería rebajar a Dios. Lo impuro no puede entrar en contacto con lo puro. En ese marco, es lógico el rechazo de la imagen.

Desde la perspectiva de la Iglesia romana, la imagen re-presenta, es re-producción e imitación de un prototipo. Al contemplar la imagen de un santo, el cristiano, introducido así en el recuerdo del santo representado, no venera la imagen misma sino al santo «ante su imagen, o en imagen». Según los teólogos fieles a Roma, la representación se distingue del prototipo, incluso aunque aquélla sea idéntica a éste en apariencia y forma.

La imagen de los santos, de aquellos sobre cuyos semblantes resplandece la luz divina, la identifican los teólogos romanos con un libro figurado que enseña la gloria de Dios, de la misma manera en que el Evangelio cuenta la Palabra hecha carne. Pero, en la visión de la «memoria y el recuerdo» de los santos apóstoles, mártires u obispos de tiempos pasados, llenos todos ellos durante su vida del Espíritu Santo y unidos (mediante el hecho de morir «para sostener nuestra santa fe»), eternamente en su alma a la gracia del Espíritu Santo, el cristiano comprende que le es necesario alabar a Dios, vivir en un constante recuerdo de la Encarnación redentora. De esta manera, la imagen del Crucificado tiene como fin el proclamar el amor divino cumplido en el sacrificio único del Hijo e incitar a vivir en ese amor mediante la contemplación del misterio.

Desde que se la esculpe o se la pinta, la imagen deja de pertenecer a su creador y, por tanto, en la esfera humana se convierte en misterio y hechizo. Es un don de Dios señalado por el Espíritu Santo. Su virtud pasa a Dios, porque se considera que la materia es capaz de re-producir la gracia que significa. Por ello, si en el Antiguo Testamento la revelación se ha manifestado únicamente en el Verbo, en el Nuevo Testamento ha sido palabra hecha materia, salvación aparecida gracias a la materia, al haberse revelado Dios en el misterio de la Encarnación. Desde el momento en que la humanidad y la divinidad en Jesucristo no pueden estar disociadas, la imagen participa, con su parecido, en la gracia y el honor que representa, sin que la divinidad se encuentre por ello en la materia. La sacralidad de la imagen es consecuencia de una «epifanía de lo acabado».

Para Calvino, un sistema de conocimiento que afirma que lo uno está en lo otro o que lo otro puede ser lo uno, y que se desarrolla tomando ese postulado como base, aleja al hombre de la verdadera y cierta sabiduría. Debido a la caída, ha habido una pérdida de la capacidad para ver y comprender los signos que, en el mundo, representan la divinidad invisible.

Como ha demostrado Francis Higman, la decadencia del hombre excluye entonces el modo de conocimiento por analogía horizontal, y ahí es donde reside el aspecto revolucionario del sistema calviniano frente a la cultura escolástica. Como resultado de la corrupción del hombre, de su ceguera, la autonomización de lo sensible en relación con lo espiritual destruye cualquier clase de hermenéutica que se inscriba fuera de la revelación: «La inteligencia de las cosas terrenales es diferente de la de las celestiales.» Las «similitudes» permiten únicamente demostrar, poseen sólo un valor pe-

dagógico, de igual manera que, en la Biblia, las parábolas (apropiadas a la capacidad finita del hombre) se destinan a ayudar a la comprensión de la verdad, pero en ningún caso serían el instrumento que podría autorizar un conocimiento directo, puesto que no son reales.

Para Calvino, el escándalo reside en lo siguiente: en el culto a la imagen, el significante excede al significado, el representante tiende a apoderarse del representado al contenerlo en sí mismo. Lo visible toma posesión de lo Invisible, lo finito absorbe lo Infinito. El verdadero conocimiento de Dios excluye cualquier mediación que imagine que lo puro pueda proceder de lo impuro, que pueda ser apreciado y recibido a partir de lo impuro, niega cualquier mecanismo que someta la verdad, que es eterna, a una fugaz duración operatoria; y que «las cosas terrenales [...] no atañen para nada a Dios y a su reino, ni a la verdadera justicia e inmortalidad de la vida futura, sino que son conjuntas con la vida presente, y casi encerradas en los límites de ésta». Por eso la cultura reformada se constituye en cultura del Libro inspirado, en un imaginario basado únicamente en la inmediatez del Verbo. La palabra de Dios está definida como «iluminación», como inmediatez que embarga al hombre con una fuerza total, «un verdadero vínculo de inmediatez» (Alphonse Dupront). Como consecuencia, Calvino escribe empleando el presente cuando evoca la Escritura, para subrayar que fuera de ella, comenzando por las imágenes, el hombre se pierde como en un laberinto y la luz divina se le vuelve inaccesible.

El reformador utiliza imágenes de agresión y de violencia, por tanto de inmediatez, para hacer comprender la virtud de la verdad del *Logos*: «Ellas nos atacarán con tanta viveza, taladrarán talmente nuestro corazón, se clavarán de tal forma en nuestro interior, que toda la fuerza que tienen los Retóricos o los Filósofos, a costa de la eficacia de aquéllas, no será más que humo. Por lo que es fácil que se aperciba de que las santas Escrituras tienen alguna propiedad divina que inspirar a los hombres. Hasta el punto de que superan con mucho todas las gracias de la industria humana.» La voluntad humana no es entonces más que un receptáculo, un lugar en el que la ley de Dios puede imprimirse y reinar.

La crítica calviniana de la imagen descansa sobre la estigmatización de la actividad inmunda del imaginario cuando conduce a la veneración de la imagen. El verdadero conocimiento de Dios rechaza la imagen porque esta última, condenada por la ley de Dios, constituye una contaminación de la justicia divina, una disipación del honor divino. El segundo mandamiento prohíbe las imágenes,

lo que Calvino asimila a la impiedad y la superstición que menoscaban la gloria infinita de Dios. Entre el Creador y la criatura existe una diferencia de naturaleza. El hombre ha sido creado por Dios a su imagen, pero sólo se le parece por su alma, por lo que de él es irrepresentable. Representar a Dios en imagen, como hace la Iglesia romana, es relegar el infinito al nivel de lo finito, identificar la esencia a la substancia, hacer que se unan el Espíritu y la materia. Lo Increado no puede ser objeto de una creación «porque al hacerlo, se le desfigura con oprobio de su majestad», y porque la ilusión de representar a Dios procede de Satanás. Los hombres creen que pueden figurarse a Dios en la imagen, pero en ella lo único que hacen es adorar a «un monigote». Dios sólo puede hacerse presente a los suyos en espíritu.

La imagen, infracción a la ley divina, tiene de grave el que, por ella misma, significa la naturaleza malvada y perversa del hombre y el desconocimiento de Dios en el que se complace. Hace que ame aquello que debería aborrecer; movido por la «temeridad» y el orgullo que le caracterizan, el entendimiento osa imaginar a Dios según su facultad finita y corrompida de comprensión: «Y como se halla pleno de rudeza y de ignorancia por lo que se refiere a Dios, no concibe más que vanidad y fantasmas.» Cuando se arrodillan ante una imagen, los papistas se imaginan que, «al hacerlo, se acercan a las orejas de Dios». Como consecuencia, la idolatría aleja aún más al hombre de Aquel al que cree honrar, al considerar que le halaga en su vanidad persuadiéndole de que Dios puede estar muy próximo a él, a su condición, a la condición de corrupción que está en él mismo y en la materia. Es la perversión humana la que crea la imagen y en la que aquella toma forma y apariencia, es la carne la que triunfa en ella: «Resulta en el presente que nunca un hombre que se haya puesto a adorar a las imágenes no haya concebido alguna fantasía carnal y perversa: no es porque las considere que son Dioses, sino porque imagina que en ellas se contiene alguna virtud de divinidad.»

Por tanto, Dios está falsificado y ultrajado en la imagen que invierte el orden de la creación al honrar la materia y, por ello, desprecia al Espíritu al identificarle con aquello que se encuentra en el orden de la putrefacción. Según la crítica calviniana, la revelación se ve negada por la imagen. En la doctrina sólo hay una imagen de Dios, la que Dios ha puesto en el hombre. Concebir una imagen fuera del hombre es afirmar que Dios es corporeo, y pisotear así la sangre de Cristo, «que es el precio por la gloria inmortal que nosotros aguardamos en nuestros cuerpos». En la imagen, Calvino aísla la te-



mática platónica de la apariencia, una verdad disimulada e ilusoria que el hombre siempre honra «coloreándola con el nombre de Dios». Ciertamente, concede que la idolatría de los papistas no es igual a la de los paganos, pero añade también que, en materia de profanación de la trascendencia divina, no hay gradaciones, y que la adoración del ídolo separa al hombre de Dios al hacerle adorar su propia decrepitud.

Por lo demás, Calvino reemprende por su cuenta la definición escrituraria del pecado, «obras de la carne» —adulterios, libertinajes, hurtos, odios, homicidios y glotonería—, que se oponen de inmediato a la unidad de lo que para Dios es agradable en el hombre, «justicia, inocencia y pureza». El ídolo es también una multiplicidad de modos figurativos, y, en esa multiplicidad, demuestra que procede de la carne y que profana la pureza divina. Dios está como dividido y fragmentado por la idolatría; según el lugar y el momento, la imagen no es la misma, no tiene la misma virtud: «¿Por qué hay tan gran diferencia entre las imágenes de un mismo Dios, hasta el punto de que la una es despreciada del todo o sólo ligeramente honrada, la otra se tiene en estima y honor principal? ¿Por qué se toman tantos trabajos para hacer peregrinaciones, para visitar ídolos, si los tienen parecidos en sus casas?» El esfuerzo decorativo que se manifiesta en las imágenes es también revelador de un exceso de pecado. Bajo pretexto de rendir homenaje a quienes se considera que han sido ejemplares en su vida o en su muerte, el ídólatra los orna de oro y plata, los recubre con aquello que su carne le hace imaginar que constituye la belleza, pero que no es más que apariencia: «Da vergüenza decirlo, pero es cierto que las libertinas de un burdel van adornadas con mayor castidad y modestia de como se ve a las imágenes de las vírgenes en los templos.»

Y nada más explícito de esa abominación de la apariencia y de lo múltiple, que las reliquias a las que consagra, en 1543, el *Traité des reliques, ou advertissement très utile du grand profit qui reviendrait à la chrestienté s'il se faisoit inventaire de tous les corps saints et reliques*. Calvino hace irrisión de la devoción católica que, para él, concreta el universo de la apariencia y de la superchería en la que se hallan sumergidos los papistas. Esta misma veneración es profanación porque la adoración de las reliquias se dedica a criaturas muertas e insensibles que son lo contrario de la gloria eternamente viva del Dios vivo. Además, si se ponen en fila todas las reliquias que se veneran en el mundo, «entonces sucedería que cada Apóstol habría tenido más de cuatro cuerpos, y cada santo por lo menos dos

o tres». Un buen ejemplo nos lo proporciona la santa Cruz, cuyos fragmentos son en el mundo tan numerosos que serían necesarios más de trescientos hombres para poder cargarla, o los clavos cuyo número es infinito; o lo mismo podría decirse del santo sudario, del que al menos media docena de ciudades aseguran que lo tienen completo, y muchas más que reivindican la posesión de un trozo, cuando no son más que «pinturas hechas por manos de hombres». Se rechaza todo lo que procede de la religión del «hacer» y del «ver», de una piedad que pasa y se ritualiza mediante realidades visibles, velas, incienso, vestiduras litúrgicas, gestos rituales, señales de la cruz, procesiones y peregrinaciones... El pensamiento calviniano es «desculturizador» en el sentido de que arrastra al cristiano a romper con las maneras de pensar y, más ampliamente, de ser, de poner ritmo al tiempo de su vida terrenal mediante gestos.

A partir de ese momento, el eje de la relación con Dios ya no está, en efecto, fuera de uno, en los espacios epifánicos en cuyo seno es necesario buscar intercesiones, mediante obras y plegarias. Se encuentra en la conciencia de cada individuo, una conciencia llamada a escrutarse siempre a sí misma a fin de saber si no se pierde por atajos peligrosos.

La fe se prolonga o se desvía hacia una ética, o más bien se funde en una ética, porque el pensamiento de Calvino, lo mismo que el de Lutero, es, a pesar de todo, un pensamiento dualista. El hombre regenerado vive en la prisión de su cuerpo y de su corrupción. Los pecadores justificados gratuitamente por Dios, pero privados de méritos propios, deben aplicar sus pensamientos, sus acciones, sus palabras en todos los instantes de su vida terrenal a la crítica de la palabra de Dios, deben evaluar sin cesar, mirándose en el espejo de la Escritura, la conformidad de su humanidad con el deseo misericordioso de Dios. Deben saber evaluar su amor a Dios y su aborrecimiento del pecado a la luz resplandiente del verbo divino. Ciertamente, la conciencia de sí es una conciencia dada por Dios, pero procede como una instancia crítica que determina alguna forma de responsabilidad. Dios ha hecho al hombre juez de su vida. Y esta justicia de sí mismo no debe dejar pasar nada. Calvino compara el ser moral a un juez que examina cuidadosamente los documentos del proceso que le incumbe, con la mayor atención, que lo verifica todo, porque sabe que, si no cumple con su deber, será culpable ante Dios. En esta inspección de sí mismo, en ese proceso que debe reiterarse sin cesar, no se permite negligencia alguna. Y cada creyente debe, por ello, ser a la vez acusado y juez, su propio acusado y su propio juez.

Esta dualidad interior fundamenta la ética que procede del hecho de que ese hombre nuevo, con el fin de conservarse como hombre nuevo, debe escrutarse hasta lo más profundo de sí mismo. No debe mantener en él ningún escondite, ningún pliegue, porque dejar las faltas fuera del tribunal de la conciencia sería como intentar engañar a Dios, dar prueba de hipocresía. El doloroso imaginario que Calvino portaba en sí con anterioridad a la conversión, era el imaginario de un hombre solo al que el drama virtual de la primera infancia había dejado sin capacidad de amar y de odiar. Por el contrario, el hombre nuevo calviniano es un hombre que vive imaginándose una posibilidad de diálogo consigo mismo. Ha roto con la soledad de la indeterminación, está poseído por una actitud de contemplación de sí mismo en el bien y en el mal y, por tanto, por la aptitud a rechazar bien lejos de sí todo aquello por lo que él había podido romper con Dios. Y esta aptitud le lleva también a volverse hacia quienes son sus hermanos.

Para Calvino, la conciencia que cita el apóstol Pablo es, entonces, la «buena conciencia», un «estuche» o un «cofre» en el que se halla depositado el tesoro de la doctrina de la salvación.

## Conciencia

Según ha dado a entender Henri Hauser, y aunque reivindica que se trata de una «sabiduría», la ética calviniana se nos presenta como contraria a la ética erasmiana del *miles christianus*, en tanto que ética evangélica que autoriza al hombre bueno a regular su libertad mediante el ejercicio individual de la razón. La calviniana es una ética de la ley que permite a la criatura pecadora asumir la realidad y sus dificultades, no huir de Dios, seguir siempre adelante por el camino recto indicado por Dios en las Escrituras. Calvino denomina a la ética «rectitud y justicia». El hombre no es libre y responsable más que cuando sigue interiormente la ley, cuando responde a la llamada de la ley, una llamada que enseña hasta qué punto Dios se interesa por los hombres y hasta qué punto los hombres deben mostrarse sujetos a la justicia divina. La «vida del hombre cristiano» está, por tanto, prescrita en la Biblia. Además de «imprimir» en los corazones el amor por la justicia y el bien, la palabra de Dios propone «cierta regla que no nos permite en momento alguno errar aquí y allá, ni extraviarse instituyendo nuestra vida». El Evangelio es una doctrina de vida, que debe «poseer enteramente el alma, y tener su asiento y receptáculo en lo más profundo del co-

razón». Por eso, el hombre reformado se encuentra en condiciones de no regresar a la deformación del hombre viejo.

No obstante, es en el propio discurrir de la vida cristiana, en las «costumbres del hombre» donde esta presencia debe demostrar su «virtud». La ética manifiesta el agradecimiento que el hombre debe sentir a la vista de Dios, es un diálogo entre una regla exterior y una exigencia interior, un diálogo mediante el cual puede seguir un movimiento de adhesión a una vida verdaderamente digna del amor divino. La ética es expresión de reconocimiento, es testimonio.

Para Calvino, el problema no reside en el tema de la perfección de la vida cristiana, pues ésta es imposible. No puede haber ahí más que tensión por conseguir una bonificación, tensión por alcanzar un «fin» que es la obediencia más estricta a los mandamientos de Dios: la búsqueda no de las cosas «que nos agradan, sino de aquellas que son placenteras a Dios y convenientes para exaltar su gloria». La moral calviniana trasmite un saber adquirido: jamás podrá el hombre observar las exigencias divinas en su plenitud; pero es mediante la observación de la ley como podrá esforzarse en ordenar su vida en una continuidad de acciones conformes con la voluntad de Dios. La acción debe entonces ser desinteresada, pues no es bondadosa más que porque Dios la ha hecho así. El hombre, «por sí mismo, no hace más que dar lo que ha recibido, es decir, restituir. Y lo hace gratuitamente, pues se le ha dado gratuitamente». Toda buena acción no es resultado de la buena voluntad humana, sino de la voluntad divina que, poco a poco, «ejecutará» lo que ha sido comenzado. El concepto de desinterés es fundamental: no es en favor de sí mismo por lo que se ejecuta la acción, sino por Dios. Calvino creía no sólo en el progreso individual de la vida moral, sino también en el avance progresivo del reino de Dios en la historia y por la historia. Según John H. Leith, tenía la convicción de que la condición humana podía progresar en la vida cristiana, y que era en la historia donde debía realizarse esa progresión.

En consecuencia, la ética lleva la marca de un «hueco», es decir, que el hombre, separado de Dios por un abismo infranqueable, es llamado, sin embargo, por la gracia de Dios a conseguir una santidad potencial que debe avanzar hacia una profundización cada vez más intensa. Atrapada directamente por la fe, la ética es, pues, «el acto de reconocimiento mediante el cual el hombre manifiesta la verdad reencontrada de su ser y su vínculo con Dios». La providencia divina, que implica la justicia de Dios en el curso de la vida humana, apela a la responsabilidad, apela a que el hombre se implique «por su buena voluntad»: «Pues aquello que ha limitado nues-



tra vida, nos ha confiado también su cuidado y nos ha proporcionado los medios para conservarla.» La providencia es el fundamento de la ética, pues asegura que exista una promesa vinculada a la vida humana. La acción es una respuesta a esa promesa. Y, en los sermones de Calvino, la ética se confunde con «la integridad». Según ha indicado André Bieler, la distinción entre lo religioso y lo profano es, por tanto, inexistente. Durante su vida, el cristiano realiza la obra de Dios, a la que se adhiere por la fe, voluntariamente y sin coacción, libremente.

La norma ética dada entonces por Dios es la ley revelada al pueblo de Israel con vistas a la venida de Cristo y que, por tanto, en el momento presente, mantiene siempre el sentido de conducir a la humanidad hacia Cristo. Las dos tablas son inseparables, una de ellas se relaciona con el servicio a Dios y la otra con el servicio al prójimo. La ley es el orden de la promesa que se cumple en Cristo y que tiene por sí misma ese poder de certificar la incapacidad del hombre para conocer y realizar la voluntad divina (Gilbert Vincent). Es una pedagogía del bien y del mal, del odio y del amor, y permite a quien la obedece discernir la verdad de su fe: es «un aguijón permanente, para no dejarse adormecer ni embotarse en ningún momento». De esa forma, el Decálogo ofrece al hombre la vía a seguir para exaltar la gloria de Dios y para evitar quedar sujeto «a las cupidiscencias mundanas»; mediante la observancia de los mandamientos sus actos podrán tener a Dios por inspirador. Las obras son, por tanto, actos de gratitud por la salvación que Dios ofrece gratuitamente y deben tener por fin el manifestar la presencia del reino de Dios en el mundo. Así, Cristo es el cumplimiento de la ley. La ley hace vivir en Cristo, en una libertad cristiana restaurada por la propia voluntad divina.

Como ha dicho Olivier Millet, en este hecho, en el «sistema» calviniano, existe un «carácter dinámico del proceso moral», a partir de esa normativización de la ley que debe aplicarse a todos los instantes de la vida. La Escritura está pensada como un hilo conductor que dirige «todas las acciones de nuestra vida», a partir de la cual el hombre descubre que debe hacer como una renuncia de sí mismo, en una forma de penitencia continuada y, sobre todo, en un proceso en el que es juez y acusado a la vez. En la *Institución*, Calvino insiste en la penitencia considerada como una «tristeza según Dios», obrando sobre la ética, puesto que «el Espíritu nos incita también a mostrar mediante testimonios exteriores que estamos verdaderamente arrepentidos». La vida cristiana es entonces tensión hacia la santidad, pero una santidad que debe mantenerse

siempre articulada con una facultad de autoacusación. El hombre se implica en las exigencias divinas cuando se niega a ser él mismo, cuando no pertenece más que a Dios y, por ello, no se juzga con humildad más que según la ley dada por Dios. Esta vida ordenada por la Escritura responde a varias exigencias o «reglas»: humildad, moderación, esperanza, certidumbre.

La primera exigencia consiste en el rechazo del orgullo, que aparece a menudo en los escritos calvinianos calificada de «modestia». Se traduce como humildad para uno mismo y perdón para los demás. Se trata, pues, de la puesta en funcionamiento de una renuncia que te entrega disponible a Dios y que condiciona una conciencia de la fragilidad: «De ahí se seguirá que no nos esforzaremos por atraer riquezas hacia nosotros, por querer honores a diestra y siniestra, mediante la violencia o utilizando la cautela u otros medios indirectos; sino que solamente buscaremos los bienes que no nos apartarán ni un punto de la inocencia.» La humildad, sinónimo de fragilidad aceptada, se convierte en una fuerza alimentada en la sagrada Escritura en la medida en que solamente ahí es donde hay una «buena conciencia» que ejerce su investigación irreprochable en todos los momentos de la vida. La humildad es una mirada arrojada sobre el prójimo, una mirada que considera la imagen de Dios en todos los hombres y que se ordena en la caridad, en una caridad activa, en un «sentimiento de misericordia» que conseguirá socorrer al otro sin que él obtenga de ahí arrogancia o gloria. Constituye un estudio de uno mismo que no debe sólo implicar a cada fiel en el servicio a Dios, sino también en vivir con sus prójimos sin «hacer mal», sin «dañar», sin hacer perjuicios o injurias a nadie. «Piedad y compasión» son los sentimientos mutuos que responden al deseo gratuito de amor de Dios.

El hombre que ha roto con el orgullo es también un hombre que no derrama sangre con sus manos, que ha apartado la violencia lejos de sí, un hombre de paz que sólo usa la espada de la palabra de Dios para combatir y detestar el mal. Dios abomina del homicidio, afirma Calvino con fuerza en el sermón sobre el cuarto capítulo del Deuteronomio que pronunció el jueves, 6 de julio de 1555. Todos los hombres están formados a imagen de Dios, y matar a un hombre es intentar matar a Dios. No se debe tolerar la violencia, es preciso considerarla como un «horror», y una muerte que queda impune es un crimen que se añade a otro crimen. La cólera es una pasión espantosa que es preciso aborrecer en uno mismo, perseguirla en uno mismo con fuerza. Calvino sueña con una sociedad sin violencias,

sin robos, sin extorsiones, sin atentados contra las personas o contra los bienes del prójimo, en la que los hombres no llevarían espada colgada al cinto. La ofensa recibida nunca debe provocar violencia, pues la venganza sólo pertenece a Dios. El papista que mata y martiriza es, por tanto, un ser amoral, cuya rabia, comparada a un «fuego abrasador», se sumerge en el orgullo. En el sermón sobre el capítulo veintiséis del Evangelio de Mateo vuelve a insistir en lo abominable que es la violencia personal a los ojos de Dios, pues «borra» la propia imagen de Dios que se halla «grabada» en las criaturas creadas por su voluntad. Sólo la justicia posee el derecho de condenar a muerte. Por eso no tiene nada de extraño el que, por parte calvinista, las guerras de religión no sean guerras que provoquen matanzas, pues sólo tienen como objetivo el condenar a muerte a los clérigos por ser agentes de Satanás, a aquellos en los que el mal se resiste al amor divino, a aquellos que deben sufrir un castigo querido por Dios puesto que incitan a los incrédulos a martirizar horriblemente a los discípulos de Cristo.

Dios es el creador de la policía humana. Por su voluntad, cualquiera puede disponer de una casa, de una familia, pero nadie puede mantenerse al margen del «común», so pena de vivir como una verdadera bestia, como un animal salvaje. La visión moral calviniana del hombre es una ética de la solidaridad que se remonta hasta un deseo original del Dios creador, que «nos ha obligado los unos a los otros, a fin de socorrernos». Es ser cruel el no socorrer a un pobre afligido, es ser cruel el tratar de vengarse. La ética descansa en la certidumbre de que entre los hombres existe una «unidad» querida por Dios. El sermón número setenta y uno sobre el capítulo diecinueve del Libro de Job evoca esta unidad que debe ir mucho más allá de los meros lazos de parentesco o de amistad. La caridad es «general» o no es, debe tener por objeto tanto al prójimo como al enemigo, se trata de una «humanidad» a la que Dios llama a todos los cristianos, un deber de humanidad que, como ya se verá, de ahora en adelante puede llegar a tratar con rigor a quienes destilan el veneno del mal en el aprisco de Dios. El castigo de los violentos es conforme a las exigencias de Dios, pues hace ver a los hombres, con sus propios «ojos», hasta qué punto su propia vida de criaturas creadas por Dios a su imagen es preciosa para Dios. Es un teatro del amor de Dios. Por esta razón Calvino subraya que los jueces no deben apiadarse ante las confesiones de los criminales, que cuentan siempre con motivos adecuados para justificarse. Al buscar la verdad fuera de la boca de los criminales, deben ser «prudentes», y de esa manera «presionarlos y coaccionarlos para que expongan la ver-

dad». Es un deber que se inscribe en el deber mutuo de los hombres para con los hombres.

Desde esta perspectiva, Calvino no vacila en criticar abiertamente a los príncipes de su tiempo que anteponen su ambición y su orgullo y que ignoran que su vocación consiste en ejercer una autoridad ética, humana y humanizada. Saquean los campos, queman las casas, destruyen las ciudades, robando, realizando pillajes, arruinando. La guerra es un «horror» contrario a la caridad y que sólo debe practicarse si es «obligatoria». En un sermón pronunciado el domingo 26 de mayo de 1560 por la tarde, Calvino se detiene de esta manera en el salmo 48, teniendo seguramente en la mente los sucesos de Francia. Describe a los reyes que, olvidados de su deber de protección a los súbditos, «se han reunido y han hecho monstruosidades», insiste con ahínco en la furia de los príncipes y de los reyes que utilizan la guerra para destruir a los fieles de Dios, hinchados de orgullo «como sapos llenos de veneno», e ignorando que Dios mantiene a los suyos y que desea que sean débiles para que su salvación no dependa más que de él.

Paralelamente, Calvino critica también a los prestamistas, quienes, bajo el pretexto de que los deudores no les han reembolsado el débito, no vacilan en despojarlos hasta arrebatarles incluso la cama y los vestidos. Eso es dar prueba de crueldad y de olvido del hombre universal diseñado y ordenado por Dios. Hay límites que no se pueden traspasar, pues existe una «equidad en la naturaleza» que envía a todos los hombres a esa humanidad común, y que exige que no se haga a otra persona aquello que no quieres que te hagan a ti mismo. Los hombres deben «mantenerse» los unos a los otros y no destruirse. Quien tenga bienes en abundancia debe socorrer a su prójimo. No dar pan a un pobre hambriento es comportarse como un homicida. Las viudas y los huérfanos, lo mismo que los extranjeros, deben recibir la solicitud de los hombres caritativos. Todos ellos han perdido progenitores queridos y viven solos, abandonados; su estado les lleva a ser presa de los malvados. Están en peligro. No ir en su ayuda, no protegerlos, significa haber perdido «todo sentimiento humano», haber sido absorbidos por un mundo bestial. Tener piedad de quienes sufren es ser cristiano, seguir el camino de la vida aprobado por Dios. El pobre es amado por Dios en el Evangelio, y quien ama a Dios debe amar también al pobre.

Y es precisamente el orden social creado por Dios el que asegura esta solidaridad. En contra de la idea que podrían aceptar los hombres de que cada uno se repliegue en su fuero interno, que no viva más que para sí mismo —quizás con la aspiración estoica de



ser autosuficiente—, existe una visión diferente que puede echarse sobre el mundo social. Calvino lo ve como un teatro para la unidad de los hombres, pues el hombre tiene necesidad del hombre para vivir y existe una responsabilidad de cada uno a la vista de otro que es igual a él. Todos los hombres, subraya, no pueden ser campesinos, ni pañeros, ni zapateros, etc. Los unos y los otros proporcionan productos necesarios para la vida humana. De esa manera, Dios ha querido significar que los hombres no pueden pasar los unos de los otros, ya sean ricos o pobres, felices o desgraciados, pues han sido hechos hombres los unos para los otros. De donde se deriva que deben ayudarse entre sí, ofrecerse ayuda. Los beneficios de la creación han sido ofrecidos a todos los hombres. Vivir para uno mismo es vivir contra el orden que Dios ha dado a la creación, por el que «vemos que Dios nos sujeta los unos a los otros como por fuerza». Ignorar esta sujeción que niega que el hombre esté solo en el mundo, es hacerse mayor que el Dios creador del universo, y esa sujeción exige la compasión. La esclavitud es entonces «contraria a cualquier orden de la naturaleza». Dios la abolirá cuando lo juzgue oportuno porque se basa en el no respeto de la conjunción entre los hombres. La Nueva Alianza sellada en Cristo ha abolido cualquier diferencia de condición entre los hombres.

Lo mismo que Job, el cristiano debe ser un padre para el huérfano, un ojo para el ciego, un pie para el cojo. Su bolsa debe estar abierta a los pobres y ésta es una «ley especial» que cultiva cada uno. La limosna es una ofrenda a Dios, sin quejas ni segundas intenciones. Y Calvino se mofa de esos fieles que dan a los pobres pero que se parecen a hombres conducidos al patíbulo o a quienes se les han arrancado las tripas. La caridad no debe ser solicitada, tiene que estar siempre activa, el cristiano debe tener el corazón abierto. La manera en que Calvino trata el tema del dinero recupera la definición del apóstol Pablo. La avaricia es una idolatría, puesto que quien posee oro o plata convierte ese oro y esa plata en el eje de su vida, reduce su vida al amor al oro y la plata, poniendo todo su corazón en el universo cerrado de un «cofre precioso». Por el contrario, el corazón del hombre debe estar abierto a la humanidad universal que le rodea. Sucede todo como si Calvino, con esa vocación ética que hace del hombre de fe un hombre vuelto hacia el otro, se estuviera deshaciendo de su libido inencontrable de antes de la conversión.

En su espacio social, cada uno debe poner en práctica ese deber que participa de la humildad. Toca así dar ejemplo a los jueces y los magistrados de no tolerar que los buenos y los pequeños sean opri-

midos por los grandes y los ricos. En principio, juzgar es pedir a Dios que conceda la prudencia y la humildad necesarias para «juzgar bien». Después, significa también el compromiso continuo para oponerse a todas las injusticias que puedan sobrevenir, ser como un «escudo» frente a quienes usan la violencia para apoderarse indebidamente de los bienes del prójimo, y también frente a quienes recurren a las falsedades contra los inocentes y los buenos. El juez ejerce un «oficio» que consiste en poner orden en la sociedad fundamentalmente en nombre del principio de solidaridad. No debe privilegiar a nadie, su justicia debe ser justa para los justos y los inocentes. Calvino denuncia la lentitud de la justicia de su tiempo como síntoma de un orgullo que hace que los jueces no parezcan «hombres mortales», pues tal es el grado de «pompa» que incluyen en el ejercicio de su función. Nos dice que incluso aunque un hombre pobre haya sufrido una injusticia por parte de un tercero, es necesario que formule una denuncia y que el procedimiento siga su curso. Y el procedimiento es largo y exige que el hombre se muera de hambre para «solicitar» o que tenga la bolsa llena para cerrar su taller durante seis meses. Una justicia de esa clase hace más mal que bien y, muy a menudo, deja al culpable impune. En ciertos pasajes, Calvino lanza las denuncias que en ese mismo momento estaba haciendo Michel de l'Hospital en sus *Carmina* contra una justicia que ha perdido su autenticidad, que ha degenerado. Se ha desarrollado una auténtica «corrupción», y el derecho no se observa como se debería. Además, los jueces toleran a los malvados, llegan incluso a darles la razón o a permitirles que cometan sus iniquidades y acciones disolutas. En el seno de la magistratura hay hombres que se dejan corromper, carentes de honor y de conciencia, y que son como las «putas» que se ponen en venta al mejor postor.

Por el contrario, Calvino sueña con una justicia que se adelantaría a las quejas de los hombres justos. Aspira a conseguir que los jueces, por honestidad y coraje, tengan la espada desenvainada permanentemente. Contra el orgullo de los malos magistrados está la «rectitud» que responde a una exigencia de solidaridad y que conseguirá que el mundo se deslice hacia un orden verdaderamente humano, verdaderamente justo. Hay como una utopía de la fraternidad que se incuba en el discurso ético.

En cada lugar social, la caridad toma un nombre diferente, pero constituye la virtud mediante la que puede defenderse y abrirse camino una humanidad de hombres. Los hombres que disponen de una preeminencia social deben reconocer y aceptar que son objeto de las miradas de sus prójimos, que ha sido Dios quien les ha colo-

cado en su posición social, lo mismo que a una «candela» sobre un «aparador» para iluminar el espacio de su mundo. Es decir, que esta vocación de ejemplaridad implica necesariamente un comportamiento social edificante. En el imaginario calviniano del «beneficio», detentar un honor, lejos de inclinar a la vanagloria, tiene por correlato un deber ético de edificación impasible ante las burlas, las injurias y las difamaciones de los malvados. La conciencia pura no se detiene ante las opiniones de los hombres, se mantiene recta porque se siente como en una representación sobre un escenario. Job debió soportar también la maledicencia.

Y no hay que tener orgullo por los honores sociales que, por lo demás, se encuentran sometidos a revoluciones que transforman al más grande en el más pequeño, al más poderoso en el más débil. Calvino critica también el concepto de nobleza de estirpe o de nombre, en virtud del principio de una humanidad única que hace que el otro sea igual a uno mismo. A menudo, declara, sería mejor tener una buena madre o un buen padre o ser hijo de un pastor que «ser hijo de algún gran personaje que será querido en el mundo: pues de vez en cuando será hijo de un bandido o de una prostituta cuando se vea elevado a una raza muy alta».

En definitiva, Calvino trata de equilibrar su realismo social que descansa en la aceptación de un orden de hecho de las diferencias socio-económicas, por un deber de humanidad que concierne primordialmente a quienes ejercen el dominio y que los consagra a la caridad. Antes que la disciplina de la Iglesia, que interviene de manera correctora, existe la forma de autodisciplina personal que cualquier cristiano debe desarrollar sin cesar en sí mismo, gracias al tribunal de su conciencia, y que debe desarrollar tanto más cuanto más elevado sea su *status* social, político o económico. Para él, el pobre es el amigo de Cristo. E igualmente, el Estado debe convertirse en el protector de los pobres, mientras que la Iglesia ha recibido la misión de denunciar los abusos de los ricos, manteniéndose vigilante y con severidad.

Los reyes, después de los jueces, tampoco escapan a esta codificación ética del deber de solidaridad. Son ellos quienes se encuentran en lo más alto de la pirámide social, quienes son los más grandes de este bajo mundo. Y, por tanto, Calvino les incita a no dejarse ganar por el orgullo, a retener el sentimiento de «fraternidad con los pastores y boyeros más pobres de todo el mundo». La distancia político-social supone una diferencia de dignidades, pero el pastor o el boyero y el rey tienen un punto en común: la misma humanidad. Todos ellos son hombres descendientes de Adán. No existe más

que una sola naturaleza humana, frágil y miserable, sometida a la muerte. Los reyes y los príncipes, igual que las gentes de baja condición, no se ven libres de piojos, pulgas y chinches, señal de que deben guiarse por la humildad. No son más que barro y polvo. No escapan a las revoluciones que rebajan o arruinan sus dignidades, pueden leer en la Biblia que la mano de Dios toca a los más grandes y a los más poderosos, empezando por David a quien maldice Semei, y que acepta la maldición sin recurrir a la violencia. Se constata que el desencanto calviniano con el mundo se extiende como una reacción hasta alcanzar la esfera de los soberanos cristianos quienes, en ese mismo momento, trataban de construir monarquías sobresacralizadas y que, como Francisco I, intentaban identificarse con la *imago Christi*.

En aplicación de la humildad, es fundamental que el justo posea en sí mismo el deseo de ver que todo su prójimo va en busca de la salvación. Por esta razón, el superior debe mostrarse humano con los inferiores, a los que debe imponer moderación. Todas las relaciones sociales deben estar reguladas por el sentimiento de fraternidad. Dios condenará al señor si éste oprime a su servidor, de la misma manera en que lo será el servidor si se rebela contra el señor. Todo es cuestión de «deber»; el señor tiene el deber de la modestia, y el servidor el de la obediencia. El señor lo es no en función de cualidades que le serían propias, sino porque Dios lo ha querido, y la autoridad que se le ha dado sobre sus servidores no es más que la manera utilizada por Dios para poner a prueba su «modestia», su «humanidad y rectitud». Calvino autentifica la «sobriedad» en el uso de la autoridad. Dios es el verdadero señor de todos, de los grandes y de los pequeños. Tanto los señores como los servidores, todos ellos son sus «domésticos».

La segunda exigencia de la vida cristiana, si se sigue la taxonomía establecida por Éric Fuchs, es «el derecho de uso de los bienes terrenales», que nunca debe desembocar en la adopción de una posición de orgullo, sino que debe entenderse como una gracia que se le debe al Creador.

En su origen, antes del pecado, la creación estaba sujeta al hombre, y la tierra tenía como finalidad la de proporcionar una alimentación abundante, sobreabundante para todos. Por tanto, en el pensamiento de Calvino se encuentra la idea de una economía natural pervertida por el pecado, que debería «expresarse mediante un cambio armonioso de los productos del trabajo de cada cual» (André Bieler). El mal ha llegado en forma de acaparamiento que cier-



tos «incrédulos» han hecho de bienes que deberían estar destinados al conjunto de los hombres. Por la gracia de Dios, el creyente advierte que la obra de regeneración de la que él mismo es un espacio vivo, incluye una actitud determinada frente a los bienes dispensados por la naturaleza. Ser cristiano consiste en ser simple, tanto en palabras como en hechos, en no romper la solidaridad entre los hombres entregándose a excesos de consumo o de deseo. Ser cristiano es saber que con Cristo ha comenzado la historia de un restablecimiento progresivo de la comunión que existía entre los hombres antes de que el pecado introdujera la «confusión»; por ello, hay que tratar de incluirse en esta historia rechazando cualquier acto relacionado con esa «confusión». No deben despreciarse los bienes terrenales, pues son signo de la liberalidad divina. El hombre que los posee y que los usa en el día a día para satisfacción de sus propias necesidades y para el servicio a los demás puede distinguir en ellos una forma figurada de la gracia divina. Cuando los pierde, Dios pone a prueba su fe.

Deben evitarse lo superfluo, el despilfarro y la intemperancia: los ricos no deben dar prueba de orgullo por sus riquezas, al tiempo que los pobres deberán pasar con paciencia de lo que carecen, para no atormentarse por la envidia. Calvino desarrolla con intensidad otros temas complementarios, como la hostilidad a la ociosidad, a la mendicidad, a la prodigalidad, al despilfarro, al lujo, que constituye un desprecio hacia los pobres. El cristiano encuentra el peligro en la indecencia y en la concupiscencia que le llevan a idolatrar el oro y la plata y que despojan a Dios de su soberanía absoluta. Las nociones de «mesura», «paciencia» y «moderación» son aún ejes centrales en este uso que consiste «en la capacidad de poder dar siempre gracias por los dones, mientras que la vergüenza y la ingratitud acompañan con gran fuerza el exceso». El primer orden de la Creación permitía que todos los hombres dispusieran de una alimentación abundante. El orden en que debían vivir los hermanos en Cristo, aunque no pudieran regresar a esa plenitud porque lo impedía el pecado, debería hacer un uso de las riquezas para evitar que el pobre tenga hambre, que no disponga de trabajo. Los ricos, que pueden haber conseguido sus riquezas por herencia o mediante el trabajo, deben saber que los bienes terrenales forman parte de la vanidad del mundo. Les toca ser conscientes de que la abundancia de bienes de que disponen no está destinada a ellos mismos, sino «a la necesidad de los hermanos». En el sermón ciento cincuenta y uno sobre el Deuteronomio, Calvino los denomina «ministros de los pobres». El reformador afirma que su conciencia les con-

duce a evaluar la medida de sus riquezas y a considerar que su fe se pone a prueba ante los pobres.

Finalmente, el hecho de poseer riquezas en un mundo caduco significa convertirse en un intermediario designado por Dios para que pueda realizarse una suerte de equilibrio entre los que tienen mucho y los que apenas nada poseen. Los bienes deben circular, mediante el reparto o la distribución que los propios ricos se impongan. La propiedad privada no es más que un don de Dios, que es necesario hacer fructificar, pero de la que hay que disfrutar entendiendo que puede servir al bien común. El Estado tiene el papel de garantizar y salvaguardar el *status* jurídico que la hace legítima, porque procede sólo de Dios y nadie está legalizado para confiscarla a otros mediante el uso de la violencia. Desempeña también el papel de empujar a los hombres a mantenerse en una posición media, impidiendo que la propiedad se convierta, a causa del efecto del acaparamiento excesivo de riquezas, en una fuente de opresión social (André Bieler). Aguijonea la ética individual, hace de regulador. Su propia ponderación es el reflejo de la moderación que cada hombre debe cultivar en sí mismo.

Como continuación de esta moderación, el hombre debe aprender a «moderar» sus alegrías y sus deseos. No se condena a la música por las melodías que los compositores llegan a crear, sino por el uso festivo y profano que puede hacerse del arpa, de la flauta, del tamboril; y también se reprueban las canciones cuando son «impúdicas» o las danzas cuando son «como actos de proxenetismo», cuando acercan los cuerpos de las mujeres y de los hombres de manera obscena y cuando desencadenan la fuerza de la pasión y la atracción carnal.

La doctrina de la vida cristiana consiste, por tanto, en hacer uso de los bienes terrenales a la vez por necesidad y por un cierto placer, pero siendo siempre conscientes de que la existencia en el mundo es un peregrinaje y que esos bienes retrasan ese peregrinaje al fijar la criatura creada por Dios en su esfera mundana, impidiéndole que tome el camino recto que conduce hasta Dios. «Falta, por tanto, aceptar primeramente esta regla: que todos los bienes de los que disponemos han sido creados a fin de que reconozcamos el autor, y magnifiquemos su benignidad mediante la acción de gracias. Ahora bien, ¿dónde estará esa acción de gracias si, por glotonería, te cargas de vino y de viandas hasta el punto de volverte estúpido, y te vuelves inútil para servir y hacer la que es tu vocación? ¿Dónde se encuentra el reconocimiento de Dios, si la carne, incitada por una abundancia tan grande de villanas concupiscencias, infecta el

entendimiento con sus inmundicias hasta cegarle e impedirle la capacidad de discernir entre el bien y el mal?»

Y, evidentemente, la juventud es una edad peligrosa, porque tiene la tendencia a olvidar la «modestia», invadida por un «fuego» que se instala en las cabezas y por deseos cuya violencia es poderosa. Calvino compara los jóvenes a caracoles recién salidos de su caparazón a quienes les es necesario colgarse de inmediato la espada en el costado. Los jóvenes piensan que deben comportarse como «putas de burdel», rechazando cualquier clase de orden y de justicia. Indecencia, ausencia de honestidad, violencia, glotonería, lascivia. El reformador exhorta a la juventud a regularse en la moderación, a disciplinarse rigurosamente.

La mujer se encuentra también en el centro de sus críticas. Sin embargo, no es necesario engañarse desviándonos demasiado hacia el estereotipo interesado en describir una misoginia reformada. La visión de la mujer que tiene Calvino no posee excesiva originalidad. Es una continuación de las figuraciones del predicador medieval. Participa quizás de un imaginario que trata de reencontrar la edad de oro de una sociedad de tiempos de la Iglesia primitiva. En los sermones diecisiete y dieciocho sobre la primera epístola a Timoteo, Calvino parte del apóstol Pablo y de su denuncia de ese «loco apetito» de las mujeres «por mostrarse y hacer ostentación». Hay una inclinación femenina a la coquetería, que hace que a ellas les guste ser miradas y, por ello, que se dispongan a atraer esas miradas. Ciertamente, la mujer constituye un riesgo para ella misma, porque queda cautivada por esas ilusiones del mundo que son los vestidos, los adornos, las joyas, el maquillaje, los «abalorios», los cabellos trenzados; persigue la vanagloria que consiste en estar bella, peca por orgullo y vanidad. Pero constituye también un riesgo para el hombre, al que puede atraer hacia sus «apetitos ardientes» y su intemperancia. Calvino participa plenamente de lo que frecuentemente se considera un antifeminismo medieval-renacentista. Tal como las contempla a su alrededor, no vacila en calificar a la mujer, a la que compara con una estatua pintada y seductora, a una «puta», a una «perra caliente». En la intimidad del hogar, puede convertirse en un Satanás para el hombre. No debe ser murmuradora, curiosa ni dada a la bebida, no debe «trotar» de aquí para allá; es la guardiana de la casa, y la casa es su espacio. Su sentimiento hacia el marido debe ser «santo». La primera virtud femenina es, evidentemente, la castidad.

Las mujeres llenas de adornos se encuentran bajo la amenaza de la palabra de Dios, que ha predicho que sus cabellos serán afeitados.

dos, sus vestidos cortados hasta las nalgas y sus «villanías» conocidas así por todos. Deben someterse a Dios en la modestia y la sobriedad, y no considerar su cuerpo como el centro de su existencia. Y en relación con el hombre, al que Dios creó primero, la mujer posee «una condición separada». Existe un orden de Dios que no es necesario quebrantar y que descansa en la superioridad que, sobre la mujer, Dios ha concedido al hombre. En el momento de la Caída, ella fue más culpable que el hombre. No debe tratar de querer enseñar o ejercer un «cargo público». Está sujeta al hombre que debe moderarla si ella no se modera por sí misma. Y Calvino pronuncia estas frases, que considera definitivas, con las que se dirige a las mujeres de su audiencia ginebrina: «Pero ahora es preciso que estén como en servidumbre, según lo que se ha dicho: Tu apetito estará sujeto al hombre: es decir, no tendrás gobierno nunca más: has seguido mal la voluntad de tu Dios: y por tanto tu apetito será mantenido con la brida corta: es decir, no es necesario que tengas voz para hablar, sino que estés sujeta a tu marido y que su voluntad sea la tuya: y que te conformes con ello, usando bien la gracia que yo te he hecho. He aquí, pues, lo que las mujeres deben pensar.»

Calvino desarrolla simultáneamente la idea de que los bienes terrenales son como un depósito que Dios ha puesto en las manos del cristiano y por el que deberá dar cuenta un día. Dios ha ordenado la abstinencia, la sobriedad, la templanza. Quien se aleja de este mandamiento deja de ser discípulo de Cristo, deja de amar a Cristo y hace contra él una suerte de violencia. En otros tiempos, Dios dejó caer siempre su justicia contra quienes abusaron de los bienes mortales de los que les había hecho regalo. Calvino compara a una embriaguez o a una bulimia esta forma de huida hacia adelante de la que hacen gala los mundanos, los «libertinos», los «ateos». Y su propia puesta en escena anuncia el rechazo de esa embriaguez. Tener temor de Dios significa ponerse frenos a uno mismo. La abundancia es peligrosa, pues es abundancia de vanidad y se olvida del carácter temporal de la estancia en la tierra. El principio de moderación guía de forma continua la visión calviniana: «Así pues, sigamos esta templanza [...], y aprendamos a moderar todos nuestros apetitos, y que en ningún caso quedemos hechizados en este mundo.»

Incluso aunque se lleve a cabo de forma progresiva, el reformador considera la carrera por la acumulación de las riquezas como un vicio, un fuego que nada es capaz de detener cuando ha comenzado a arder. Quienes la practican vuelven la espalda a Dios, no sólo porque ignoran la vida caduca y efímera de la vida terrenal, sino



también (y en un primer momento Calvino parece tener una visión relativamente pesimista de la riqueza), porque, a sus ojos, el enriquecimiento tiene a menudo por causa la crueldad, la rapiña, el engaño, la sutileza. Se trata de uno de los grandes temas recurrentes de la predicación calviniana, que no se siente menos tranquilizado por la idea de una utilidad social del dinero. La riqueza y la honestidad, entendidas en sentido moral, son muy poco compatibles; o, al menos, cuando se encuentran juntas, es preciso que lo sean en un hombre reformado quien, mediante la caridad, humaniza el dinero.

Es cierto que Dios ha querido tanto la riqueza como la pobreza, y es lícito ser rico. Pero creer que ser rico por serlo es algo deseable, significa apartarse de Dios, vivir en medio de vapores engañosos. Más aún —y aquí, con estas frases pronunciadas en 1554, Calvino se dirige probablemente a los notables perrinistas para tomarla con ellos—, es preciso constatar que los ricos, «todos ellos gentes de estado», son más reacios a recibir la palabra de Dios que los pobres y los humildes. Es frecuente, añade el reformador, que los ricos sean arrogantes y que, por ello, estén cegados, embrutecidos y adormecidos: «Un hombre de condición mediana y pequeña se conocerá y tendrá sus sentidos recogidos porque nuestro Señor le dará prudencia; y, por el contrario, un hombre de posición elevada se olvida, se ciega. Pues según va extendiendo sus alas se imagina que es más de lo que es.» El rico está predispuesto a convertirse a sí mismo en objeto de culto. La verdadera riqueza no consiste en poseer bienes cada vez más numerosos, que sólo duran lo que Dios quiere que duren, sino en ser bendecido por Dios y tener conciencia de la fugacidad de la vida terrestre, considerar las riquezas poseídas con cierto distanciamiento, sin pasión, como un depósito o un usufructo del que debe usarse con humildad. Entonces, el dinero tiene por fin hacer posible la solidaridad entre quienes tienen mucho y quienes poco tienen.

Y Dios no ama a quienes amasan y amasan, ni a quienes usan medios impuros para satisfacer su vicio: «La carne de los malvados se convertirá en hiel de áspid en sus entrañas.» A menudo, en el origen de la riqueza se encuentra la codicia o la avaricia, y la codicia y la avaricia están condenadas por Dios. Calvino desarrolla una teoría de la depredación que convierte al rico, cuando no piensa más que en él, en una bestia salvaje que no conoce barreras ni límites y que ignora que Dios gobierna cuanto sucede en este bajo mundo. Cuando a un hombre se le mete en la cabeza acumular bienes, no puede alcanzar sus fines más que empobreciendo a aquellos que ya

son ricos. Pero siempre hay otro individuo deseoso o avaricioso que, a continuación, le tomará como blanco, y el rico sólo se ha llenado para, a continuación, «vomitar» sus riquezas. Paralelamente, Calvino denuncia a los hombres que se hacen construir «grandes palacios» como si quisieran ignorar que su verdadera vida no es de este mundo. El verdadero rico no exhibe sus riquezas. Es un hombre discreto, reservado, comedido.

Existe una ética de la integridad complementaria del uso moderado de los bienes terrenales. Son bienaventurados aquellos que se nutren con el trabajo de sus manos y con lo que han adquirido por medios lícitos; son bienaventurados aquellos que se conforman con lo que Dios les ha dado. En los sermones dedicados a analizar el capítulo veinte del Libro de Job, la acumulación de capital —contrariamente a uno de los estereotipos weberianos—, conduce al hombre a caer en angustias e inquietudes siempre reiteradas de cara al porvenir. El pensamiento de Calvino es en todo momento más complejo y complicado de lo que parece. Cuando es un «pozo sin fondo insaciable», el rico corre el riesgo de atormentarse. En el polo opuesto, la vida ética es estable, calmada, tranquilizadora: «He aquí el único medio para gozar de reposo, y para sentir que disponemos de lo suficiente: el saber que Dios se declara nuestro Padre, el saber que tiene siempre la mano tendida para concedernos lo que es necesario.» Y el rico sólo puede encontrar esta vida cuando «ofrece medios a los pobres para vivir con él», haciéndolo de tal manera que quienes trabajan para él reciban un salario razonable. Los pobres tienen también su lugar querido por Dios en este bajo mundo, y es necesario permitirles que hagan su camino.

En consecuencia, es evidente que la reforma calviniana aspira también a una reforma de las relaciones sociales, no mediante una revolución, que en ningún caso forma parte de sus esquemas mentales, sino por medio de una humanización. Lo mismo que todos sus contemporáneos, Calvino es un conservador, un hombre que piensa tranquilamente el porvenir. Para él, la desigualdad forma parte del orden de la Creación, y durará hasta el fin de los tiempos. El problema es que los malvados tratan de ampliarla sin cesar, hasta el punto de que los pobres están sometidos a una opresión más dramática que nunca. Y parece que Dios se encuentra dormido para tolerar una cosa así «tan exageradamente exorbitante», proclama Calvino. Pero la conciencia ética debe conllevar la seguridad de que el sueño de Dios es una ilusión, que la desgracia de los pobres supone una prueba dual: por una parte, a los pobres se les pone a prueba la paciencia; por otra parte, también se prueba a los ricos,

porque éstos deben dar muestras de moderación, deben ayudar a los pobres en unos tiempos en los que éstos parecen cada vez más desgraciados; y deben ser conscientes de que, si permanecen sordos a sus peticiones, los gritos de estos últimos se elevarán hasta los cielos...

Del pensamiento calviniano se deduce, por tanto, una verdadera filosofía social en la que se articula el proceso de estructuración confesional. Lo moral, lo social, lo económico, lo religioso no funcionan de manera aislada, están estrechamente imbricados unos en otros. Pero es necesario advertir que esta filosofía implica también a los pobres en la esfera de la acción. Recusa la inactividad porque es peligrosa para la fe. Por ello, en el Hospital general, los pobres se ven sometidos a un examen que debe permitir distinguir a los que, después de haber recibido una enseñanza adecuada, están «en condiciones de ejercer en el exterior un oficio o servicio». A los extranjeros llegados de Francia se les emplea en las fortificaciones, lo mismo que a los mendicantes de la ciudad. En el Hospital general hay un maestro a cargo de la educación de los niños. El 29 de diciembre de 1544, Calvino le pide al Pequeño Consejo que se fomente la industria del tejido, porque puede dar trabajo a los pobres. El pobre debe trabajar, su ociosidad es condenable, y constituye un acto de conciencia ética el hacerle trabajar, tratar de obligarle a trabajar con el fin de impedirle que se abandone al mal que habita en él.

La tercera exigencia ética es la esperanza, una esperanza de que el tiempo presente lleve al fiel, a pesar de las vicisitudes, hacia el tiempo de la salvación, fuera de la angustia de la muerte.

La esperanza se halla, por tanto, emparejada con la paciencia. Incluso en aquellas pruebas que alteran justamente los bienes terrenales de que disfruta, que agreden su cuerpo o sus sentimientos, el hombre no debe acusar jamás a Dios de crueldad. Por el contrario, debe contemplar en ello la clemencia divina, el amor divino. La desesperación es extraña a la búsqueda calviniana de la «rectitud», quizás como reminiscencia, en este caso, del estoicismo. La fe lleva a Calvino a henchir de optimismo arrebatado los espíritus de sus oyentes y lectores. La desgracia no es tal para quienes creen en los beneficios de la doctrina del Evangelio. Se trata de una bendición. A despecho de las catástrofes y sufrimientos padecidos, la vida cristiana debe vivirse con «un corazón apacible y no ingrato». Como ha soportado males inmensos y múltiples, Job permite hacer de las desgracias «troneras de Dios». No hay que angustiarse con las en-

fermedades, la pobreza, las persecuciones. De esta forma, Dios quiere devolver a sus criaturas a la humildad, transportarlas al examen de conciencia y a la penitencia orante a la que Calvino dedica las primeras palabras para su audiencia ginebrina: «¡Ay de mí, Señor! Es cierto que me afliges duramente: pero si lo comparo con mis faltas y las pongo en la balanza con el mal que yo soporto, ¡ay de mí, Señor!, sé que te he ofendido de tantas maneras, que me siento digno, aunque me hagas descender hasta los infiernos.»

Es en la desgracia cuando al hombre de fe le toca siempre bendecir a Dios. No debe desesperar nunca, y la vida ética se halla vinculada estrechamente a la certeza de que la desgracia no es más que apariencia. Aunque el trigo y las viñas se hielan, aunque acaben destruidos por el pedrisco o la tempestad, aunque haya riesgo de hambre inminente, es importante mantenerse firmes en la fe en la misericordia divina. Ante las enfermedades o las aflicciones, no deben elevarse quejas a Dios, sino permanecer paciente, llenarse de esperanza, puesto que cuenta menos la vida de aquí abajo que la vida, mucho más larga, en el más allá. Es necesario amar siempre a Dios. Vivir cristianamente significa, por tanto, vivir de forma distanciada el presente, aceptar las enfermedades como enviadas por la divinidad, porque es por ellas que Cristo, que ha sufrido por la redención de la humanidad, «llama» a los suyos. El «ascetismo intramundano» consiste en saber que, lo mismo que Cristo ha llevado su cruz, constituye «un capricho del Padre celestial ejercitarse así con sus servidores, a fin de ponerlos a prueba». La esperanza soteriológica sólo puede salir reforzada de las aflicciones. Sufrir significa considerarse colocado por Dios en la continuación de Cristo, vivir una «consolación» en la percepción de que existe comunicación individual con la cruz de Cristo. La impaciencia quiere decir desprecio de Dios, mientras que la paciencia es acción de gracias, comprensión de la vanidad de las cosas presentes frente a la vida futura.

Los secretos de Dios son inalcanzables por el espíritu humano, y conviene no dejarse ganar por las ilusiones del mundo. Es cierto que, por todas partes, se puede constatar que los malvados o los hipócritas no reciben inmediatamente el castigo de Dios, que, en ocasiones, prosperan oprimiendo horriblemente a justos e inocentes. Pero maldad e hipocresía constituyen una herencia muy pesada de la que deberán dar cuenta algún día. La desgracia que puede abatirse sobre los fieles por la acción de los incrédulos y que puede llevar a pensar en el triunfo de su perfidia, es una prueba enviada por Dios a sus fieles. Calvino la compara a una purga o a una sangría que hacen daño, incluso mucho daño, en el momento, pero que



también sanan. La virtud consiste en saber que los juicios de Dios no son siempre visibles ni comprensibles, que la mano de Dios se halla presente allí donde no lo parece.

El martirio se anuncia entonces como la prueba enviada por Dios al hombre, como el sufrimiento más saludable que pueda imponer a los suyos y que debe recibirse con gran alegría espiritual, sin queja, sin congoja u horror. La Escritura, añade Calvino, lo prueba: «Vemos ya cuántos beneficios provienen de la cruz, como de un hilo inacabable. Pues aquélla, invirtiendo la falsa opinión que nosotros concebimos naturalmente de nuestra propia virtud, y descubriendo nuestra hipocresía, la cual nos seduce y abusa mediante sus lisonjas, aquélla doblega la confianza de nuestra carne que nos es tan perniciosa. Además, habiéndonos humillado de esta manera, nos enseña a descansar en Dios que, al ser nuestro fundamento, no nos permite sucumbir ni perder coraje en momento alguno. De esta victoria se sigue la esperanza. Por otra parte, el Señor, al cumplir lo que ha prometido, establece su verdad para el porvenir.» Entonces los perversos deben contemplarse como si fueran varas en manos de Dios y, por tanto, es necesario atenerse a los sufrimientos y a los golpes que dan; es preciso tener presente la «mano» que les permite hacer el mal. David El Kenz ha analizado el pensamiento calviniano de las aflicciones martirológicas como un «repertorio de identificación con el Hijo de Dios», que constituye un consuelo, puesto que es una promesa de vida verdadera al lado del Padre.

Es necesario que el hombre se convenza de que nada de lo que le sucede es producto del azar o de la fortuna. El cristiano sabe que Dios dirige todos sus pasos. Incluso aunque le sea imposible ir a inspeccionar los «registros de Dios allá en lo alto del cielo», le corresponde seguir su vocación, con calma, sin desesperar, aunque se desencadenen las persecuciones, pero tampoco buscando la muerte. El suicidio es un acto dictado por el diablo, asegura Calvino en su primer sermón sobre el Cántico de Ezequías. Una muerte bella es la de Moisés que no se muestra asustado cuando Dios le da a entender que va a morir, y es sin duda la muerte que Calvino acepta en la certidumbre de haber cumplido, lo mismo que Moisés, su «cometido», de haber «trabajado» con todas sus fuerzas.

También debe vivirse con paciencia la muerte de los allegados. Idelette de Bure fallece el 29 de marzo de 1549. En una carta, Calvino relata la *aegritudo* de su alma frente a la muerte de aquella que sólo fue nueve años su compañera y a la que llama la *adiutrix* de su ministerio. Cuenta también las *sententiae concisae* que ella pronunció cuando se le acercaba la hora, las exclamaciones que hicieron

comprender a los que estaban presentes «que su corazón se había elevado por encima de la tierra» y que tenía en sí misma la esperanza de la «resurrección gloriosa». Dice que se vio obligado a ausentarse durante una hora, pero que regresó a su casa para verla desfallecer: «Ella no pudo hablar, pero mostró su emoción por señas. Dije algunas palabras sobre la gracia de Cristo, sobre la esperanza en la vida eterna [...], y me oculté para rezar. Con el alma tranquila, escuchó las oraciones y estuvo muy atenta a la plática.» La muerte le llegó a las ocho, y Calvino le indica a su corresponsal hasta qué punto le afectó la desaparición de su esposa, pero le dice también que domina su pena y «devora» su dolor. No interrumpió ninguno de los deberes a su cargo, puesto que Dios, durante esa prueba, le ha «llamado a otros combates». Para él, que se queda en medio de los hombres, la esperanza le lleva a vencerse a sí mismo. Como opuesto al imaginario católico de los últimos momentos, se observa que el pensamiento calviniano es, incluso ahí, extraordinariamente desangustiante en la puesta en escena que produce. Se impone otra buena muerte; una muerte bella en el curso de la cual, alrededor del lecho del creyente y en medio de un pesado suspense, ya no se enfrentan las legiones de diablos y de ángeles.

Morir significa haber olvidado ya la muerte. O, más bien, la muerte es un hecho feliz, según le dice todavía Calvino a la señorita de Cany cuando le describe el deceso de la mujer de su amigo Laurent de Normandie. Lo mismo que la duración de la vida terrenal se lee como una sucesión de pruebas soportadas en medio de una humanidad renuente a la palabra de Dios, también es el instante en el que el alma le ofrece a Dios una felicidad, una esperanza de ir hacia él: «Se aproxima la hora, es preciso que parta de este mundo; esta carne no pide más que pudrirse; pero estoy seguro de que mi Dios me retirará en su reino. Sé muy bien que soy una pobre pecadora, pero confío en su bondad y en la muerte y la pasión de su hijo. Por tanto, no dudo en ningún momento de mi salvación puesto que me la ha asegurado. Me voy a él como a mi padre.»

La cuarta exigencia de la vida cristiana, entendida como una manera de hacer vivir en uno mismo la palabra de Dios, se deduce de la precedente. Se sostiene en la certidumbre de que la vida es una preparación a la gloria del reino de Dios, una iniciación a la vida eterna. No debe desdeñarse bajo el pretexto de que las cosas mundanas son despreciables, son «estíercol». Por el contrario, debe vivirse intensamente, con un coraje que jamás debe doblegarse y que se invierte en el trabajo.

Aquí encontraríamos una cierta proximidad entre el «sistema» calviniano y el enfoque de Lutero y la noción de *Beruf*. La regla última de la vida cristiana es la de desplegar su actividad en la vocación que Dios ha asignado a cada cual. Por «vocación» Calvino entiende el *vivendi genus*, una «estación» en la sociedad que le ha sido atribuida al individuo por la divinidad. Es en esta «estación» en la que el hombre puede vivir cristianamente, sin buscar por voluntad propia sobrepasar los límites. El concepto de vida cristiana se halla estrechamente unido al de vida social o política: «Es necesario que conozcamos que la vocación de Dios se comporta como un principio y fundamento para gobernarnos bien en todo; y que todo cuando se dirija contra ella, jamás tendrá el camino recto para cumplir debidamente con su oficio.»

Según ha escrito Max Weber, a Calvino le perseguía la idea de que, cuando la creación del mundo y, por tanto, del orden social, Dios debió «concebir objetivamente medios de celebrar su gloria», que existía una racionalidad posible de la glorificación de Dios en el orden establecido del mundo y de la sociedad. Durante su vida terrenal, el cristiano no tiene otro fin que el de acrecentar la gloria de Dios, cumpliendo los mandamientos divinos en el mismo lugar en que Dios le ha colocado, y haciéndolo también de tal suerte que los bienes concedidos por Dios sean abundantes para el conjunto de la comunidad a la que pertenece. La actividad social del calvinista se desarrolla simplemente «*ad maiorem Dei gloriam*». De donde se sigue que la actividad profesional, «que está al servicio de la vida terrenal de la comunidad, participa también de ese carácter».

En el marco de los oficios, el trabajo lo autentifica Calvino como una forma de servicio religioso porque honra a Dios y, además, porque es expresión de amor al prójimo. Dios trabajó en el momento de la creación del mundo y continúa trabajando en la conservación de su obra. Trabajar supone, por tanto, seguir el camino marcado por la providencia divina, expresar la confianza en Dios y responder a una llamada divina: «Así pues, que todos recuerden que han sido creados por Dios para trabajar cuidadosamente y emplearse en su obligación.»

Existe una dignidad del trabajo, de un trabajo que es respuesta al don divino de bienes que el hombre debe hacer fructificar para honrar a Dios: «¿Quién es el que da la prudencia a los hombres, la destreza del cuerpo, la virtud de trabajar, la habilidad y los medios, no es Dios quien se lo pone todo en las manos?» No hay obra vil ni trabajo sórdido, puesto que hay en él una forma de participación en un orden trascendente. El trabajo es una exigencia moral, porque,

con él, el creyente responde a la vocación «que Dios le ha dado de servirle y desarrollar todas sus capacidades al servicio de la comunidad». Desarrolla dones de Dios que se encuentran en él y, por tanto, obedece a Dios, ya sea mercader, ceramista, herrero o campesino. Por añadidura, el trabajo se halla marcado por un grado de dureza que tiene por finalidad hacer comprender al hombre el peso de su pecado e inclinarle al arrepentimiento. Por eso mismo, es también una bendición, aunque se trate de un deber que debe cumplirse pacientemente y de forma animosa. De ahí se deduce que la ociosidad es peligrosa porque separa al hombre del designio providencial de Dios. Por esa razón, en el pensamiento de Calvino hay algo así como un derecho al trabajo que debe respetarse. Tomando como base el Deuteronomio, el reformador denuncia a quienes despojan del trabajo a sus hermanos y los abocan a la desocupación, a quienes toman en prenda las herramientas del artesano o del campesino. Dar trabajo a otros y trabajar uno mismo son las dos caras inseparables de una vida cristiana dirigida hacia Dios.

Pero el trabajo no tiene la finalidad individual de hacer trabajar a Dios a través del hombre que pone toda la fe en su bondad. Aspira también a conseguir el beneficio de la comunidad. La ética es siempre un tema relacionado con la solidaridad. Quien ofrece trabajo a empleados o a obreros debe tratarlos humanamente y retribuirlos honradamente. En efecto, la honradez forma parte constituyente de la fe. En este sentido, hay una buena dosis de «ascetismo» en lo riguroso de la «vocación», puesto que el trabajo del hombre «reviste así el aspecto propiamente objetivo e impersonal de un servicio efectuado en interés de la organización racional del universo social» que le rodea. En el trabajo cotidiano, el creyente pone en acción las facultades dadas por Dios para proseguir, así, racionalmente, metódicamente, una obra de bien común en la que participan patrones u obreros, señores o siervos, vendedores o compradores, productores o consumidores.

Esta moral de la acción se articula mediante la insistencia puesta en el «tráfico» entre los hombres. El comercio, cuando no tiene como base «falsedades secretas», «fraudes», deshonestidad o robo, participa de la gloria de Dios, es un beneficio. Se denuncia la especulación y el acaparamiento que hacen subir artificialmente los precios de las mercaderías. Hay un «precio justo» que debe aplicarse a la producción, pues la finalidad del intercambio no es el beneficio, sino la fraternidad y el bienestar comedido de los hombres, según lo expresa el reformador al analizar el Deuteronomio: «El comercio es legítimo cuando el comerciante busca un beneficio moderado



para que pueda vivir su familia y poder socorrer a los pobres; y también cuando se ejerce el comercio en beneficio del bien público, de tal manera que el país se provea de cosas necesarias para la vida, y que el beneficio se considere no el objetivo, sino el salario por su trabajo.»

En este contexto, el dinero es un instrumento que el cristiano debe aprender a utilizar convenientemente, moralmente: lo mismo que el trabajo del individuo y que el comercio, busca una utilidad social cuyo verdadero fin es religioso, puesto que la sociedad se vuelve toda ella a conseguir la gloria de Dios (André Bieler). Dios ha creado el dinero, «a fin de que los hombres se puedan comunicar los unos con los otros». Utilizar el dinero es usar un instrumento querido por Dios para que pueda funcionar mejor la fraternidad humana. Eso es lo que determina el reconocimiento del préstamo, que favorece «el desarrollo de los bienes comunitarios», permitiendo la producción de bienes suplementarios o el hacer posible el trabajo de otros. Aparte del préstamo gratuito dirigido a los pobres, que señala una voluntad caritativa y que constituye un signo necesario de fe, Calvino reconoce y acepta un préstamo que merece una remuneración, puesto que, gracias al trabajo que por él se hace posible, el prestatario consigue unos beneficios. No se condenan globalmente los contratos usurarios. Depende de su contenido y de su objetivo. Los pobres no tienen nada que ver con el «beneficio de usura», pues caen en él como «en una trampa tendida». Cuando se endeudan no es para enriquecerse con el dinero que se les ha prestado; lo es con el fin de asegurar su supervivencia económica, con el fin de poder continuar alimentándose. El rico mercader, él sí que puede pedir préstamos para comprar mercaderías y hacer negocios beneficiosos. En ese caso, hay una productividad del dinero que autoriza el pago de intereses. Paralelamente, Calvino expresa su hostilidad a que el tráfico de dinero se considere un oficio. Para evitar abusos, corresponde al poder civil fijar las tasas de interés.

Pero, es preciso decir que, en el fondo de lo que se ha interpretado como una mutación en la actitud frente al dinero, hay ciertamente un acontecimiento intelectual de primera magnitud. En tanto que vida moral, la vida humana se encuentra integrada en una dinámica providencial. En el momento de la creación, el mundo era un universo colmado, en el que el hombre disfrutaba de una total abundancia de bienes en medio de una naturaleza perfecta. Con el pecado, perdió esa felicidad, además de verse abandonado a la muerte. Recreado por Cristo, vive marcado por el pecado, pero es también beneficiario de la gracia. Su nueva vida le incluye en un

plan de restitución del mundo que está en funcionamiento y al que debe entregarse por entero. Mediante el trabajo, que es un trabajo en Dios, participa de un movimiento que se acabará cuando se cumpla el momento de la venida del reino de Cristo. Calvino parece inventar de esta manera, poco a poco, de manera casi imperceptible, otra idea de la historia, la idea de un beneficio relativo que acompaña al amor que el cristiano debe demostrar a Dios sin cesar, y que hace que, cuando él trabaja, Dios trabaje. Es la idea de un progreso comedido, en cuyo centro la acción humana desempeña un papel determinante, al ser la acción de Dios, puesto que su objetivo es conseguir una comunidad fraternal de hombres de carácter universal. Es la idea de un progreso a la vez individual y colectivo, de un «beneficio». Mediante los movimientos del trabajo de cada cual, podemos representarnos a la humanidad avanzando hacia una vida algo más armoniosa, un poco más justa y menos difícil. Y de esa manera, es posible que el imaginario pueda abrirse, lenta y tímidamente, a una toma de posesión dinámica y razonada de la naturaleza, a mayor gloria de Dios...

Desde esta perspectiva, existe una integración de la vida cristiana en lo que puede parecer como un mesianismo velado o, mejor aún, recompuesto en una larga duración. Como ya había llegado el tiempo de la restitución del Evangelio, el reformador de Ginebra pensaba que, mediante una ética compartida, estaba en marcha una mejora progresiva de la humanidad, al término de la cual, en un momento que sólo Dios conocía, comenzaría el reino de Cristo. Entonces, el hombre se reconciliaría con la naturaleza, porque la solidaridad entre los hombres, conseguida por la ética, tendría por objeto promover el bien común. Entretanto, la vida cristiana obliga interiormente al creyente a movilizar sus fuerzas para que se reduzca el desequilibrio entre la sociedad y la naturaleza. El trabajo humano es, pues, una actividad religiosa, una santificación; al contrario de lo que han podido pensar con excesiva ligereza algunos analistas, en el pensamiento de Calvino no existe una autonomía de la esfera terrenal. Antes bien, el reformador se mantiene muy próximo a la tradición canónica. Por esta razón, y según ha señalado Henri Hauser, no es posible asociar a Calvino con la expansión misteriosa del espíritu capitalista, «una revolución que no ha querido ni previsto, pero que deriva de su dialéctica». Sólo fue entre 1630 y 1640 cuando se produjo una desconexión, pero era ya otro el medio intelectual, social, económico y político vigente. La historia sólo se da una vez, en una sucesión de periodos cortos o largos, pero que sólo tienen valor en el momento de su propia duración.

En otros términos, le incumbe al historiador aplicarse una de las reglas de Calvino: ser modesto en el análisis o, más bien, tener la conciencia de que al historiar la biografía, como muy a menudo sucede con el acontecimiento, se enfrenta al orden de una virtualidad que puede convertirse en una trampa para quien la ignora. Lo que deseaba y pensaba Calvino, quién era Calvino, hasta dónde era consciente de las implicaciones virtuales de su doctrina, todo ello forma un enigma inaccesible, al mismo tiempo que sus palabras son las palabras de un actor y, sobre todo, que es necesario guardarse de la seducción de hacer de él un modelo retrospectivo. Si daba a entender que los hombres podían tener un «beneficio», no dejaba por ello de describir un mundo terrenal entregado al mal, perturbado por violencias e injusticias, agredido por la fuerza siempre resurgente del pecado. Más que contemplar en el reformador una «modernidad», antes que tratar de incluirlo en los esquemas prestablecidos de una teoría de las metamorfosis de lo sagrado, del nacimiento del individualismo, vale más contentarse con distinguir, en las historias que se han desarrollado alrededor de su figura, una posible coherencia de las representaciones y de las acciones, una coherencia anclada en lo que era posible en la coyuntura del imaginario de su época. Y de ahí surgió ante todo la ficción del regreso a los tiempos benditos de la Iglesia primitiva...

Por tanto, una historia plausible del reformador de Ginebra gira irreductiblemente alrededor de Dios, alrededor de una búsqueda de amor que se dota de instrumentos adecuados para establecer un sistema de defensa contra la angustia del desamor: fraternidad, universalidad, caridad, obediencia, moderación, providencialismo... Ciertamente, el mundo se desencanta porque no se ve a Dios, no se le comprende. Pero, a cambio de eso, Dios está vivo en el hombre, habla y actúa en el hombre, se convierte en su razón de ser y de vivir. ¿Por qué no deducir, de ese hecho, una forma de discreto encantamiento de la interioridad calviniana, del que la ética sería la aplicación metódica en el orden del mundo exterior? ¿No encanta el Verbo la subjetividad de Calvino, profeta y actor de Dios?

Siguiendo a la vez vías paralelas y muy diferentes a las elegidas por Martín Lutero o por Ignacio de Loyola, por Margarita de Navarra o por Carlos Borromeo, por Teresa de Ávila o por Tomás Müntzer, Calvino es simplemente otro más de los muchos apasionados por Dios que jalonan un tumultuoso siglo XVI. En medio de una multitud de creyentes que se esforzaban activa o pasivamente por superar su angustia, él es uno de los que, rechazando el orden

del *pontifex romanus*, han tratado de codificar su experiencia liberadora de fe en una regla de vida cristiana.

Un reduccionismo de esa clase puede llegar a parecer desesperante, de la misma manera en que puede parecer desencaminado el relativismo que de ello resulta... Vale más quedarse ahí antes que ver avanzar implacablemente la historia hacia un presente que no es más que un punto de llegada también inmensamente virtual...

## Ayuda

Si esas cuatro exigencias condicionan la vida cristiana desde una perspectiva de fraternidad universal, es preciso darse cuenta de que la última encuentra su plenitud gracias a una «ayuda». Se trata de la familia, espacio de amor y de autoridad, principal espacio ético en el que la sociedad cristiana adquiere su propia fuerza de afirmación.

Como ya hemos visto, y contra lo que quieran sostener los «sofistas», en el universo calviniano el matrimonio pierde su carácter sacramental. Eso no impide que sea «un orden de la Creación», una dignidad o institución establecida por Dios que castiga a los libidinosos y los adúlteros a fin de impedir que los hombres se dejen llevar por la mancha de la carne, no aflojando la brida a la concupiscencia. Es «una ordenanza de Dios buena y santa», ha sido ordenada por el propio Dios y santificada con su bendición; es, por tanto, uno de esos «medios externos, o ayudas» de los que se sirve Dios para «convidar a Jesucristo». El hecho de que, en el origen, Dios sólo haya creado a un solo hombre y una sola mujer da cuenta de que la unión de un solo hombre y una sola mujer ha sido querida por la divinidad: «A fin de que el santo templo de Dios, es decir, nuestro cuerpo, no sea violado y corrompido. Pues vuestros cuerpos son miembros de Cristo, sería un gran ultraje convertirlos en miembros de una meretriz (1 Cor. 6,15). Porque se les debe conservar en toda santidad.» Calvino denuncia entonces con violencia el celibato eclesiástico que tiene lugar en la Iglesia romana: fatuidad, inmundicia, impiedad... Dios ha querido la pareja.

Existe una santidad del matrimonio calviniano que se identifica con una cierta «modestia», con una cierta «honestidad», con una práctica de la concordia y de la moderación. Pues si la unión sellada en el matrimonio ha sido bendecida por Dios, no debe, por lo tanto, desembocar en una «infamia de incontinencia»: «Sino que cada uno se debe comportar sobriamente con su mujer y la mujer



mutuamente con su marido.» En efecto, el matrimonio une dos criaturas que han perdido su pureza de origen, a fin de que puedan vivir siguiendo el camino de la gracia de Dios. En el marco de la vida cristiana, permite honrar a Dios al evitar el mal y sus tentaciones: «El señor Jesús preside sobre el marido y la mujer [...] para que, de común acuerdo, le sirvan los dos, hasta que sigan avanzando y lleguen a él para adherirse por entero a la perfección.»

De donde se deduce que la «conjunción» entre un joven y una joven que se encuentren bajo la autoridad de sus progenitores exige el consentimiento de éstos. Aunque el acto sexual se considera como positivo porque responde a un deseo divino, no es menos cierto que Calvino es extremadamente desconfiado por lo que se refiere a aquél. Aquí se lee el odio que sentía por la carne.

El *status* de la mujer se presenta como una continuación de la visión de apariencia negativa que ha expuesto anteriormente. Hasta el fin de los tiempos, Dios ha establecido una regla inviolable: el hombre ha sido creado para ser el «jefe» de la mujer que es como un «accesorio» del hombre. La sumisión es un sacrificio agradable a Dios. La mujer ha nacido para obedecer. No obstante, el matrimonio no debe ser un instrumento de sujeción ciego. No debe despreciarse al inferior. Apoyándose en el apóstol Pablo, Calvino exhorta a los hombres a no dejar a un lado su preeminencia. El matrimonio tiene por fin promover la concordia y la caridad entre el marido y la mujer, y, por esta razón, el marido debe honrar y respetar a la compañera que Dios le ha dado. El lugar de la mujer es, por tanto, «el gobierno de la casa», y se debe ocupar de los niños a los que ha dado a luz en medio del sufrimiento, de «limpiarlos», peinarlos, darles el pecho, despiojarlos. Desde el parto hasta la educación de los niños, la mujer cumple un «trabajo», un deber agradable a Dios y que se perpetúa cuando ella hila su huso. Miedo y amor se confunden. La buena «gobernanta de la casa» es una mujer santa que, con amor, teme a Dios y respeta a su marido. Consigue así su salvación, con una contrapartida que afecta al hombre: este último no debe dejarse ganar por la ociosidad, debe trabajar para alimentar y mantener a su familia, debe ser fiel.

Después de constituida la familia por la unión del hombre y la mujer, se reencuentra en ella la misma tensión de lucha contra el pecado y de avance de la gloria de Dios. La familia es como una pequeña Iglesia. Debe regularse éticamente, según la ley. El matrimonio se ha «establecido para tener descendencia», y los hijos, dones de Dios que confirman el amor mutuo entre los esposos, deben ser educados en la prolongación de esta pertenencia primera a Dios:

«rigor» y «gravedad», tales son los principios que deben regir la instrucción doméstica de los hijos, entre dulzura y crueldad, pues Dios prohíbe a los padres que sean excesivamente «coléricos». No educar a los hijos es dar prueba de ingratitud a los ojos de Dios. Como contrapartida, los hijos tienen el deber de obediencia que es una ley natural establecida por Dios. Es la providencia de Dios la que proporciona a los hijos sus padres, y también los hijos a los padres. Sólo se cita una única condición: Dios está por encima de todo. La obediencia no debe contravenir la voluntad de Dios en lo que, no obstante, le sea placentero, pues «es preciso obedecer hasta tal punto al padre y a la madre que la reverencia debida a Dios no sea en ningún caso ofendida, pues ella mantiene el primer lugar». Los padres son responsables de los hijos y es en la familia donde se prepara y se condiciona la vida cristiana.

Como ha mostrado Michael Walzer, se da en Calvino una voluntad tan fuerte de hacer de la familia una esfera ética que llegaría a ser posible distinguir una desvalorización de las implicaciones afectivas de la paternidad en beneficio del papel desempeñado por la autoridad. En apariencia, la familia es un espacio relativamente desentimentalizado, lo cual es lógico desde el momento en que no debe existir para sí misma, sino primordialmente para honrar a Dios. El padre es la representación de Dios y del magistrado en el seno de los suyos, es un «lugarteniente de Dios» que no debe contestarse, y ser padre quiere decir verse investido por un «deber», el de mostrar el «buen camino» y, por tanto, el de dejar tras de sí una «buena simiente», alimentada en el Evangelio y que pone en guardia contra las abominaciones de los papistas idólatras. Tener hijos supone para el padre tomar conciencia de que tiene la misión de instruirlos y castigarlos si se portan mal. Si no reprime sus malas inclinaciones, él mismo está haciendo mal, es la causa de su futura perdición. Si permite que en ellos anide el pecado, él mismo puede así enviarlos más tarde al patíbulo. Es lícito entonces, proclama Calvino, que sus hijos le saquen los ojos. Los «azotes» son buenos y también señal de amor. Las relaciones afectivas funcionan siguiendo el modelo de la existencia de una separación entre la apariencia y la realidad. Es el propio signo de su intensidad el que parece negarlas.

La gran novedad se encuentra en el hecho de que, en esa unión matrimonial considerada «inviolable», Calvino abre una posibilidad de ruptura en caso de adulterio: en efecto, se trata de la violación de un contrato que exige un castigo estricto, de un contrato que es el más importante que existe en el mundo y que ha recibido

algo así como su firma en la declaración solemne de fidelidad recíproca pronunciada por la esposa y el marido, en el templo y en presencia de Dios. El adulterio se halla íntimamente unido a la lujuria, pervierte cualquier derecho humano y, por encima de todo, es así un desmembramiento del cuerpo de Cristo.

El hombre nuevo forma parte de una comunidad sagrada, que venera la majestad de Dios mediante la obediencia activa a la ley. Ernst Troeltsch ha insistido en un hecho: la ética debe tener un desarrollo militante, lo que «implicaba el ideal de la constitución política de una comunidad que comprometía a cada uno de sus miembros a tomar parte activa en el seno de esa comunidad, al mismo tiempo que cada uno de sus miembros se mantenía, por esa asamblea, en una estricta disciplina cristiana». La ascesis calviniana es racional en el sentido de que «exige, sin embargo, la explotación sistemática de todas las posibilidades de acción que podrían contribuir al progreso y a la prosperidad de la república cristiana». En el marco de una seguridad providencialista, la fraternidad determina una movilización total que crea el hombre nuevo.

Calvino fue ese hombre nuevo. Por tanto, y una vez examinada ya su visión del mundo y del hombre, debemos dedicarnos a partir de ahora a hacer un seguimiento de su actividad en la propia ciudad.





## V

### UN ARCO TENSO

En un sermón de mayo de 1556, el reformador tomó prestadas de un Moisés moribundo, «viejo y caduco», las siguientes palabras: «Buen Señor [...], he trabajado en el mundo mientras he tenido fuerza y virtud.» En su despedida de los pastores de la ciudad, el 28 de abril de 1564, Calvino reproduce de alguna manera esas palabras insistiendo en los peligros recorridos en el curso de su actividad en Ginebra: «Que ha trabajado mucho entre los perversos, para domeñarlos, que se ha opuesto en grandes asambleas y que ha ido allí con su bonete. Matadme, matadme, pues bien decíais que no me queríais; ha estado tiroteado por 50 o 60 tiros de arcabuz; ha resistido complots secretos y ha velado más de 500 veces mientras los demás dormían.»

Calvino fue también un trabajador incansable, que se entregaba en todo momento mediante gestos y discursos. Y lo hizo siempre teatralmente, según un registro de papeles de personajes que manejaba de acuerdo con las circunstancias, que ponía en escena de manera racional e implacable para el progreso de la gloria de su Dios. Y, formando parte de ese repertorio, no vaciló en compararse a un «perro» ladrador cuando advierte que su amo es atacado. De esa forma quería decirle a la misma Margarita de Navarra que no podía permanecer mudo frente al mal, que debía hacer oír la voz de Dios. Para Calvino, trabajar consistió en adoptar el papel de hombre-Verbo.

En segundo plano es preciso imaginarnos a un hombre que también oraba, que llenaba su tiempo de palabras con las que solicitaba la ayuda misericordiosa de su Dios. Desde por la mañana hasta bien entrada la noche, todos sus días estaban consagrados a una única finalidad, que no era otra que el de esa unión con Dios: «caminar» en el «temor» de Dios, con la única intención de servir y de honrar a Dios, esperando solamente la «bendición de Dios», y ca-

minar siguiendo el recto camino de la voluntad divina, fuera de las sinuosidades infinitas y múltiples, sesgadas y ficticias de una vida comparada antaño a un «laberinto». Sus días eran jornadas y jornadas de oraciones dirigidas a Dios porque la acción de «alejarse» de Dios no cesa. Y la misma noche, como todas las noches, llegaba la plegaria a Dios, para que le sea concedida la gracia de «descansar esa noche según el cuerpo que mi alma vela siempre en Ti y que mi corazón se eleve hacia Tu amor, hasta tal punto que me olvide de todas las solicitudes terrenales, para aliviarme según lo requiera mi debilidad, para que jamás Te olvide...».

## Trabajo

Bajo su impulso, la ciudad de Ginebra se convierte en un espacio de deconstrucción o desaculturación del imaginario. Basta con prestar atención a los registros del Consistorio para comprobar la enorme dosis de energía que despliega Calvino en su combate contra las supersticiones y la incredulidad; un combate diario, semana tras semana, mes tras mes, año tras año, un combate siempre recommenzado. Se puede observar además que se comportó como un actor dedicado por entero al servicio del Otro, convirtiendo a Ginebra en un enorme escenario teatral en el que debía representarse un texto dictado por Dios, para eliminar de la ciudad todas las abominaciones que aún persistían. Calvino pone en funcionamiento, por tanto, un trabajo que respondía a la definición aristotélica de la tragedia: producir una «acción de carácter elevado y completa [...] suscitando piedad y temor», y desencadenando la «purificación de las pasiones». Utilizó los medios escénicos apropiados al fin hacia el que quería y debía encaminar la República de su Iglesia, la reforma. Es decir, todo fue metódicamente teatralizado según el sesgo y las convenciones que se deducen de una implacable necesidad de promoción de la gloria de Dios: violencia controlada de las palabras, violencia controlada y estudiada de los gestos, como mimesis de la acción y de las palabras bíblicas.

La vocación que anima a Calvino se traduce en términos de encarnizamiento en una tensión que pretende hacer de Ginebra «un cuerpo», cuyos miembros están unidos por una fe pura y se mantienen, por el temor de Dios, «cada uno en su lugar y en su orden». Una tensión que pudo ser también un esfuerzo sobre sí mismo, pues el cuerpo del reformador fue un cuerpo sufriente, puesto a prueba sin cesar por la gota, la piedra, las hemorroides, los reumatismos,

los cálculos renales, los cólicos, el mal de pecho o de estómago, la migraña, la fiebre cuartana. La vida fue, por tanto, un esfuerzo difícil. Un esfuerzo que quizás formó parte también del teatro didáctico de Calvino, queriendo mostrarse dedicado por entero al servicio de Dios, no invirtiendo ni un segundo, ni siquiera una fracción de segundo, en sí mismo, incapaz de responder plenamente a todas las exigencias de su misión, pero tratando de llevarlas a cabo para lo mejor. La puesta en escena de una vida de odio o de desprecio hacia el cuerpo y de amor por la Iglesia de Dios. Desde el 17 de noviembre de 1542, el Pequeño Consejo rinde homenaje a ese ardor del pastor, «que diariamente se toma varias molestias por la ciudad, por lo que se ha resuelto que le sea entregado un odre de vino viejo del Hospital».

Calvino fue, por tanto, el hombre sin un minuto de tiempo libre, que no dejaba resquicio alguno a su paso, y que no vacilaba en decirlo o escribirlo. A Henri Bullinger le confiesa estar «agotado por los continuos escritos» a los que debe entregarse para responder a sus múltiples corresponsales y que le están conduciendo a un «asco», a un odio por las «letras». Es preciso decir que le escribían de toda Europa, incluso de Lituania o de Rusia. En marzo de 1550 confiesa aún que los comentarios que él mismo había hecho sobre Isaías van a publicarse muy pronto, pero que han sido redactados por Nicolas des Gallars, quien ha ido tomando notas de sus enseñanzas: «pues no dispongo de tiempo suficiente para escribir». En 1557 evoca una vez más una vida sumergida en los deberes y los trabajos, cuando Calvino subraya que no puede «dar abasto con tantos escritos». El calvinismo constituyó también un modo de vivir el tiempo sin dejar tiempo al tiempo.

Fue además una manera que sirvió para calificar la historia del reformador. El viernes, 2 de junio de 1564, ante la Compañía de los pastores, Théodore de Bèze recordará el «peso enorme» de la carga de Calvino, mientras afirmaba que esa carga jamás se había ejercido mediante «un poder o una autoridad desmesurados». Para quien se convirtió en su sucesor, Calvino ha sido el hombre de la «acomodación», entendida ésta en un sentido muy preciso. Ciertamente, siempre ha estado trabajando de pleno, presente en todo momento allí donde su vocación le llamaba, pero nunca ha querido mandar o imponer; constantemente y por encima de todo ha revelado lo que debía revelarse, no ha sido más que un intermediario. El martes, 30 de enero de 1560, Calvino se presentará en persona, acompañado por Pierre Viret, a notificarle al magistrado que tenía una tendencia excesiva de dirigirse únicamente a él «sólo», para dis-

cutir las relaciones entre la policía eclesiástica y la jurisdicción temporal, cuando el conjunto de los ministros debería intervenir en ese asunto. Pero no es menos cierto que Calvino, en nombre del Consistorio en el seno del cual, y una vez por semana, había dirigido él mismo los debates, es quien «denuncia» ante el magistrado a quienes rechazan integrarse en el orden renovado de la Iglesia. Asuntos de fe y de disciplina se siguen y se encadenan, y muy a menudo es Calvino quien los expone. Es el «órgano» del Consistorio, por lo que tiene siempre el deber de estar en la brecha.

Puede estimarse que, por término medio y esencialmente en nombre del Consistorio, Calvino toma la palabra ante el magistrado dos o tres veces por semana y en ocasiones más, sobre todo cuando los problemas de Francia invaden el imaginario ginebrino. Posee una amplia gama de discursos y se convierte en el eje encargado de cualquier iniciativa relativa a la Iglesia. Advierte, exhorta, denuncia, se «lamenta», propone, amonesta, recomienda...

Calvino hace, por tanto, de nexo de unión entre la Compañía de los ministros, el Consistorio y el magistrado. Todos los temas posibles requieren su intervención oral. Así, el 1 de mayo de 1543, anuncia que Bastien Chastillion —es decir, Sébastien Castellion—, es designado para ir al «hospital pestilencial» con el fin de llevar consuelo a los enfermos y los necesitados. Se dedica a preguntar entre sus compañeros para saber si es cierto que algunos de ellos han dicho, según acusa un rumor, que preferirían irse al diablo antes que entrar en el susodicho establecimiento. En otras circunstancias, muy numerosas, toma la palabra para proponer los nombres de los predicadores que se consideran aptos para ese ministerio. Pero también puede hablar de problemas que se refieren a asuntos muy concretos de la propia vida de la ciudad. Así reclama un día que se vendan los órganos y que el dinero de la venta se destine a los pobres; otro día exige que se tomen medidas contra quienes entonan por la ciudad canciones «deshonestas». Varias veces exige la redacción de una ordenanza contra los libidinosos, los jugadores de bolos, los bailarines, contra quienes rechazan dar a los neonatos nombres procedentes de las Escrituras. La promiscuidad que se permite en las saunas es motivo en muchas ocasiones de la atención de sus discursos. También toma como objetivo a los jugadores de cartas y a los duelistas. La ciudad se halla infectada y Dios está ofendido, ése es el *leit-motiv* de sus intervenciones. Cuando, en noviembre de 1563, se tiene conocimiento en la ciudad de una conspiración urdida en Saboya contra Ginebra, junto con el ministro Louis Énoch y en nombre de la Compañía de pastores, con ocasión del sermón del



miércoles, 22 de dicho mes, Calvino pide que se den gracias a Dios por el favor que ha hecho a la ciudad al haber desbaratado la traición. Es preciso que los jefes de decuria hagan saber al pueblo que se quiere su presencia en los templos. Calvino se halla claramente en el centro de una red de información y de delaciones de las que se convierte en intermediario ante las autoridades políticas. El 5 de diciembre viene a quejarse de un tal Georges, tundidor de profesión, que quizás sea un anabaptista: propaga la noticia de que el magistrado es un «bandido» que condena a muerte a los hombres. Es preciso castigarle y es Calvino quien lo exige.

Algunos otros asuntos de carácter más material le llevan a presentarse ante el magistrado: problemas sobre el tratamiento a los ministros, sobre la reconstrucción de templos, la asistencia de multitudes demasiado numerosas a los oficios o el calor excesivo en verano que convierte a los sermones en difíciles de soportar tanto por la audiencia como por los propios ministros. Así como también la reclamación que Calvino hace en su propio favor, para él mismo, de vino «blanco claro», del que no tiene «nada», y del que «es muy merecedor por las grandes penas que él se toma en favor de la Señoría». O también el agradecimiento que expresa al magistrado, después de que una enfermedad le tuviera retenido en casa, pues ha acordado entregarle veinticinco escudos destinados a ayudarlo a pagar los gastos ocasionados por el tratamiento de la enfermedad. La vida cotidiana del reformador es enormemente heterogénea y cambiante.

Pero su actividad no queda enmarcada en los espacios cerrados que forman el ayuntamiento, la sala de reuniones del Consistorio, o el templo. Cuando, en 1559, se deciden llevar a cabo obras de consolidación de las fortificaciones de la ciudad, Calvino se manifiesta como el ejemplo en persona. Se le hacen también las demandas más variadas: cuando pasea o deambula por la ciudad se recurre sin cesar a su consejo. Es Nicolas des Gallars quien cuenta, en una introducción a los *Comentarios sobre el profeta Isaías*, que sólo con dificultades encontraba «algunas horas robadas, en el momento en que tenía algún descanso en los asuntos serios que trataba», para leerle al reformador sus transcripciones y para obtener su ayuda, correcciones o eliminaciones. Pero, continúa escribiendo, todo ese trabajo complicado y minucioso no podía hacerse más que de una forma discontinua y rápida: apenas se llevaba hecha la lectura de dos o tres versículos, Calvino era requerido de urgencia para presentarse en algún lugar, ya sea por amigos o, sobre todo, por personas que solicitaban su «consejo». Algunos, como un piamontés al

que se le había aparecido Dios, llegan a molestarle incluso en su propia casa; otros esperan para hablarle a la puerta del templo o cuando pasea. Vienen a plantearle cuestiones desde Francia, y así recibió a Godefroi de Barry, señor de La Renaudie... Y lo mismo hacen también ingleses y escoceses, como John Knox y Christopher Goodman que, en junio de 1558, residen en Ginebra. Pero, ciertamente, son muy numerosos los que se acercaron a él, nobles o no, ricos o pobres, conocidos o desconocidos, enviados por los fieles diseminados por Francia, a pedirle que les ofrezca su apoyo en su voluntad de participar en la obra providencial de restitución de la fe. La lista sería excesivamente larga.

Además, se debe a sus «amigos», a los que consagra una parte de su tiempo, buscando incluso una criada para Guillaume Farel o una casa para el señor de Falais, informándose sobre la posibilidad de casar en Ginebra al señor Antoine Popillon o a Pierre Viret. Y los «amigos» vienen a visitarle a todas horas, con el fin de comunicarle informaciones recibidas por cartas llegadas desde sus lugares de origen, y también para hablar de Dios. Calvino va también a sus casas, y por ello Émile Doumergue se ha referido a ellos como a una «familia espiritual». Así, en carta del 8 de junio de 1554, hace llegar a Guillaume Farel los saludos de los «amigos», sobre todo del marqués de Vico, de Jehan Budé, Laurent de Normandie, de su hermano Antonio Calvino, del señor de Varennes, y «también del yerno, a cuya casa voy a comer hoy con todos los colegas». Otros viejos «amigos» se acercan también hasta Ginebra, como un tal Melchior Wolmar que hace el viaje en 1558. Pasan por allí todos quienes, ya sean grandes o pequeños, quieren contemplar con sus propios ojos, criticar o apreciar la obra de la reforma. Y después, no se pueden olvidar las visitas a los enfermos y a los pobres que ocupan una parte del tiempo de Calvino.

También hay un tiempo de sociabilidad necesaria, dedicado a beber y a comer juntos, que va apareciendo al azar de infrecuentes anotaciones. En una carta dirigida a los fieles de Lyon, de 1542, cuenta que se encuentra sentado en la taberna, «en gran compañía, en la que hay alrededor de una decena de predicadores de estos pagos». No obstante, la reunión regresa a la disputa teológica con un carmelita a quien se acusa de no haber dicho más que «puras burradas» y del que los lyoneses deben aprender a desconfiar..

De esta forma se destaca la figura de un hombre cuya vida, tal y como se la ha acondicionado y también representado en todos y cada uno de sus días, consiste en estar «agobiado por infinidad de asuntos», sumergido en las tareas que le esperan y que, con gran-

des dificultades, consigue encontrar una escasa media hora para meditar sobre las lecciones que deberá impartir poco después. Un hombre que se levanta hacia las seis de la mañana y que se acuesta tarde, que, debido a esa saturación de su tiempo, se pone en marcha sacrificando una salud ya frágil por los deberes de su fe.

Y esos deberes, eliminando cualquier posibilidad de vida privada, son fundamentalmente discursos; es Dios, escribe, quien ha querido que sea como «una trompeta destinada a recoger alrededor suyo y a su obediencia al pueblo que es suyo». Es preciso que el cuerpo flaquee completamente para que Calvino renuncie a su «trabajo»: eso es lo que sucede el domingo, 10 de mayo de 1556, cuando una fiebre terciana convertida en cuartana le acomete en un momento en que se había acercado al templo para predicar y presentar al pueblo a dos nuevos pastores. Quienes estaban presentes en su casa antes de que él saliera advierten en «sus dedos alguna señal del ataque que se aproximaba». El relato insiste en su voluntad de ignorar la fiebre, de no pensar en ella. Después de la oración y del canto del salmo comienza a hablar desde el púlpito, habiéndose hecho traer un taburete para poder estar sentado. Pero los temblores le obligan a interrumpirse y a abandonar la asamblea. Además de esa voluntad de sacrificio, ¿no es aún más importante, entonces, la publicidad que hace de ella? El domingo, 24 de diciembre de 1559, sufre durante el sermón una «hemorragia». Ocho días antes de la muerte, a pesar de su voz desfallecida, aún dicta...

Pero quien destaca es, por encima de todo, un hombre de discursos, un hombre que llena su tiempo de palabras. Y es bien cierto que todas las fuentes señalan una abundante actividad, desplegada de múltiples maneras, totalmente imbuida por una conciencia coactiva que se fija como finalidad la de reconstruir el «estado de Iglesia constituido primeramente por los Apóstoles». A partir de 1549, Calvino predica regularmente todos los días de la semana y, mientras le fue físicamente posible, dos veces cada domingo. Su palabra no da lugar a una «larga premeditación», dice que le llega a él insuflada por el «Espíritu de Dios», y él mismo la vive y la escucha como procedente de Dios, por el hecho de la vocación a enseñar que, en su imaginario, deriva de Dios. Tiene como objetivo el confirmar a los fieles en su fe, colocarlos sobre el camino del «beneficio» en el temor saludable de Dios, hacerlo de tal suerte que la espada de la palabra de Dios les traspase hasta alcanzarles «el tuétano de los huesos».

Probablemente Calvino pronunció cerca de cuatro mil sermones; secretarios o personas muy próximas se dedican a recogerlos pala-

bra por palabra, como Denys Raguénier a partir de 1549. Un discurso incansable que, en su enormidad cuantitativa, describe una conciencia atravesada por la idea de tener almas a su cargo. Calvino no es sólo la boca de Dios, es también un hombre que quiere ir hasta el final de sí mismo, hasta su último aliento, siguiendo el camino marcado por una misión calcada de la analogía profética. Al comenzar el capítulo tercero del libro de Ezequiel, evoca la traición de los profetas que, ya sea por cobardía o por pereza, han sido culpables ante Dios porque han sido «negligentes en su oficio» de contribuir a hacer avanzar la «obra del Señor» mediante su palabra. Su misión consiste en hacer resonar la voz de Dios, de hacerla oír como en una larga letanía que sólo tendrá fin en el momento en que se le escape el último aliento de vida.

Calvino es también enseñante. Da clases sobre las Escrituras tres veces a la semana. Todos los viernes, ante la «congregación» que reúne a los ministros que operan en territorio ginebrino y a los laicos, y que constituye una «conferencia sobre la Escritura», pronuncia una «lección completa». Habla allí sin notas, manteniendo simplemente a la vista el pasaje de la Escritura que quiere explicar. Como ha dicho Jean-François Gilmont, «vive inmerso en la sagrada Escritura», y desea ofrecer la imagen de esta inmersión a quienes le escuchan. Si la conversión se establece en términos de la destrucción de una visión del vacío de sí mismo, según la lógica obsesiva de la misión confiada por Dios, esa conversión desarrolla una búsqueda de la plenitud que en ocasiones toma al reformador de improviso y que le obliga a ingeniárselas: en junio de 1554 le escribe a Farel que ha llegado el momento de dar su lección pero que no ha tenido tiempo de «meditar» sobre lo que va a decir. Tardíamente impartió también lecciones ante los estudiantes de la Academia.

Esta actividad de enseñanza y predicación se articula en un trabajo de transformación que tiene por objetivo el hacer pasar el discurso desde la espontaneidad de la expresión oral al campo de la escritura. Todo comienza con la sucesión de los *Comentarios* a las epístolas paulinas, entre 1539 y 1549-1550, continúa después sin interrupción, con la voluntad de establecer los marcos obligatorios de una exégesis que sirviera de guía a la conciencia cristiana: *Commentaires sur l'Harmonie évangélique, sur le prophète Isaïe, sur le premier livre de Moïse, dit Genèse...* Si, con ocasión de las lecciones, hay algunos de sus allegados que, como Jehan Budé, Denys Raguénier o Charles de Jonvilliers, toman notas «al pie de la letra» que después comparan y dan forma, Calvino se impone la relectura y corrección de los textos así elaborados. Según ha revelado Jean Ri-



llet, los sermones parecen más «familiares» e «imprevisibles», tomando la forma del estilo «familiar» y sencillo de Dios, incluso hasta el empleo de exclamaciones interrogativas («Pero qué»), permitiendo así una respuesta que resuelve «fácilmente» la cuestión, de proverbios («según se dice, detrás de un asno rudo hay un amo rudo»), de imágenes naturales, animales, militares... Por el contrario, los comentarios se enuncian mediante el uso de una técnica más densa y erudita que recurre a los originales hebreos y griegos, una técnica más filológica.

A propósito del año 1549, Nicolas Colladon se refiere detalladamente a esos discursos en tensión, recordando en esa ocasión que Wolfgang Musculus calificaba a Calvino de «arco siempre tenso»: «Durante ese año, los domingos por la mañana predicó la epístola a los Hebreos y, después de haberla acabado, tomó los Hechos de los Apóstoles, que comenzó a predicar a la misma hora el domingo, 25 de agosto, de dicho año. En el sermón de las tardes, los domingos predicó los salmos, tomando solamente aquellos que aún no estaban traducidos en verso (pues ya había predicado los otros con anterioridad) y está en el 40. Los otros días de la semana predicó al profeta Jeremías: en las lecciones de Teología, expuso a los escolares, ministros y otros oyentes al profeta Isaías, que ya había comenzado mucho tiempo antes. El viernes en la Congregación propuso la epístola a los Hebreos, después de la cual tomó los Canónicos. En cuanto a sus escritos, ese mismo año dio a la luz su comentario sobre la epístola a Tito y sobre la epístola a los Hebreos.»

El discurso calviniano posee una característica: funciona siguiendo un modelo extraordinariamente repetitivo que tiene por objeto la asimilación por la audiencia de los fundamentos de la verdad, yendo desde un Dios que «hace lo que quiere» hasta un hombre que lleva una vida de perversión y que no es capaz de superar la muerte más que por la fe, mediante la renuncia a sí mismo. Cada sermón es una confesión de fe, y las variables consisten, entonces, en alusiones más o menos explícitas a la coyuntura internacional o a acontecimientos locales, dándose primacía a ésta o aquella articulación puntual de la doctrina en función de las particularidades del texto escriturario, siguiendo una línea de análisis escogida intencionadamente; y, siempre, Calvino quiere que su público tome o vuelva a tomar conciencia de que Dios es un roquedal, una fortaleza contra las tentaciones y los vicios, pero que sabe que el hombre viejo posee una capacidad de resistencia inmensa que únicamente la reiteración de las enseñanzas que Dios nos ofrece puede reducir progresivamente. Esta retórica de la repetición remite de nuevo a la

antropología calviniana del pecado, a la comprensión de una «rudeza» de los hombres que tienen necesidad de «ser agujoneado como los asnos» por la palabra de Dios, para sacar provecho en la escuela de Dios.

En consecuencia, Calvino martillea y vuelve a martillear hasta el infinito ese mensaje del que está seguro que es la verdad, se esfuerza por encerrar al auditorio en un mundo cerrado, en el que a quienes hacen la guerra a Dios se oponen quienes temen a Dios, los que ponen su esperanza en el Verbo a los que no veneran más que su inmundicia. Con el fin de llevar a cabo esta operación de persuasión mediante la reducción o la contracción del discurso de la mejor manera posible, hace uso del «nosotros» con el que él mismo y su público tienden a confundirse; un «nosotros» mediante el cual su discurso queda como protegido, por el que cada cual es transportado a pensar según el sentido que él mismo da a la Escritura. El reformador habla a través de una individualidad única que, mediante el propio procedimiento, da a saber «lo que nosotros debemos hacer». Por lo demás, y según proclama el propio Calvino en el sermón setenta y ocho sobre el libro de Job, quienes enseñan y quienes escuchan no son diferentes, no existe una superioridad que coloque a los primeros por encima de los otros, todos son «discípulos de Dios». Todos deben tener en la memoria los juicios de Dios.

La retórica calviniana alterna el pensamiento de la misericordia de Dios con el de la maldición, la imagen de una mano tendida y la de una mano dispuesta a golpear. Habla, por tanto, de odio y de amor, explica lo que debe ser el amor y lo que debe ser el odio. Pero, a pesar de su violencia, no pretende aterrorizar, puesto que se hace promesa para todos cuantos no ponen su esperanza más que en Dios. Quiere crear la conciencia del santo temor.

En ese marco, el pastor analiza el Verbo siempre como una «pintura» de la propia ciudad de Ginebra, destinada a alejar a los cristianos y a las cristianas del orden de la «estupidez». Dice y repite que el pasaje de la Escritura que su sermón aclara es una luz dada a los hombres. De esta forma, cuando comenta el capítulo veintinueve del libro de Job —«cantan con tímpanos y cítaras, al son de la flauta se divierten»—, aplica esta evocación bíblica de los «malvados» a «quienes desprecian a Dios», que frecuentan Ginebra revolcándose en el fango de las vanidades que son una trampa tendida por Satanás. Son los bailes y la «alegría maldita» que ellos engendran a los que se acusa de esta manera; es la música voluptuosa, que seduce los «bajos instintos», la que el profeta denuncia, porque

te aparta de la humildad y atrae la maldición divina. A continuación, y en este marco de desprecio y ceguera, viene la propensión de los ricos a amasar de forma avariciosa el oro, ignorando la miseria de los pobres, ignorando la piedad y la compasión, la inclinación de los golosos a comerse los platos más abundantes y más rebuscados, o a «emborracharse», la capacidad de los libidinosos a embrutecerse con sus acciones disolutas que les convierten en «carroñas» vivientes, la locura de los ambiciosos que se comportan como bestias salvajes que no vacilan en oprimir a quienes quieren dominar, la inconsciencia de los jugadores de cartas o de los adoradores de ídolos corroídos interiormente por los versículos. Calvino condena, su palabra constituye una requisitoria que tiene por fin llevar a su auditorio a «retener» las lecciones de Dios y a incitarle a aborrecer todo aquello que traduce un desprecio a la ley.

En estas condiciones, el discurso calviniano está lejos de desarrollarse bajo el signo de la dulzura, porque tiene muy en cuenta, sobre todo hasta 1555, el hecho de que las resistencias a la orden de la palabra de Dios son siempre numerosas y recurrentes. Es un discurso que «acusa». Calvino es un hombre que soporta el aborrecimiento a su alrededor, un odio que, con él como mediador, busca la gloria de Dios, y responde así mediante un discurso agresivo dirigido contra la arrogancia de quienes desprecian a Dios. Su prédica no deja de poner en guardia contra las tentaciones del mundo, enumera un porvenir lleno de penas para quienes se dejan llevar por los deseos de la carne. En el rigor de sus exhortaciones es implacable, es intensamente agresivo y sabe que su propia eficacia depende de la carga de agresividad profética de la que se dote. Es cierto, repite Calvino, que el juicio del inicuo es «reservado», pero es ineludible. El propio Dios lo ha dicho así. Incluso aunque parezca que el malvado triunfa o aunque viva agradablemente, es necesario saber que la venganza divina será tanto más terrible. Calvino es un orador del mal que se abatirá, al margen de la paradoja que suponen la situaciones presentes. Mediante la acción de anunciar el mal trata de conseguir que sus oyentes perseveren o se mantengan en la verdadera fe, quiere convertirlos en «buenos escolares de Dios»: «Es cierto que, durante un tiempo, los malvados se sentirán en este mundo como en un paraíso; pero, ¿será siempre así? No, pues esta vida es breve y caduca, y es necesario que lo tengan en cuenta. Y cuando les sea reprochado el haberse burlado de Dios, el haber despreciado su majestad: ¿Qué sucederá?, ¿qué horrible venganza les está preparada? Debemos, por tanto, imaginarnos el horror inmenso de la condición final de los malvados, es necesario que nos re-

servemos para no mezclarnos con ellos de ninguna forma, para no vernos contagiados de sus vicios e infecciones, con el fin de que no nos veamos envueltos por el mismo furor de Dios.»

Cada sermón duraba alrededor de una hora. El discurso calviniano toma, a menudo, la forma de un paseo alusivo por la ciudad de Ginebra, entregada todavía a la ignorancia de la sabiduría, a «pasiones» excesivas, atormentada por un mal que atrae la venganza de Dios. Se convierte en un acta de acusación contra un universo nocturno sombrío en el que los ladrones, los libidinosos, los asesinos, los voluptuosos y «todos los demás malhechores» viven saboreando sus crímenes, sin vergüenza por el mal causado; pero es una acusación que habla también de que la justicia es justa y que Dios ama a quienes rechazan la seducción del crimen. Opone este espacio sombrío a la vida obediente a los mandamientos de la ley, a la sabiduría.

En ese momento, Calvino no es todavía más que un ser frío, deshumanizado. Ante todo exhorta, pero si lo hace con esta capacidad para anunciar con tanta fuerza el odio de Dios cuando sale al encuentro de los malvados y los incrédulos, es con la finalidad de comunicar los imperativos categóricos de un profundo mensaje de amor. En la predicación calviniana, sobre todo en el curso de los años 1545-1555, T. H. L. Parker ha descubierto una gran tensión. Eso lo demuestran con claridad los sermones que preceden a las elecciones de 1555. Después de ese año, el tono se vuelve más sereno y sosegado, al menos interiormente. Pero es necesario presentarse como un orador apasionado, pues la pasión de hablar de Dios constituye un instrumento, un aguijón, un arma dirigida contra la que supone que es la monstruosidad de Satanás. Su discurso es, pues, extraordinariamente vehemente, esforzándose, muy a menudo, por convencer al auditorio de que, en el alma del verdadero fiel, debe primar una forma de extrañamiento en el mundo, y eso es lo único que puede ponerla en la vía de la salvación: «Pues nuestro Señor no quiere de ninguna manera que seamos estúpidos, como troncos de árbol, sino que contemplemos las virtudes de sus manos, y de hecho hay buenas razones para que sean conocidas y para que nosotros pensemos en ello; hemos de darnos cuenta de que esa gloria que él merece le sea ofrecida por nosotros, y que seamos impulsados a conocer sus obras, que no seamos como los malhechores que caminan por el mundo, pisoteando las obras de Dios y no reconociendo en absoluto su majestad.»

Calvino lo cuenta una y otra vez, les recuerda a los ministros de la palabra de Dios que repitan infatigablemente a los hombres que la sabiduría no tiene cabida en su debilidad, que no deben te-



ner confianza en su virtud o en su razón, que el odio hacia uno mismo es un testimonio de «modestia». Ser pastor significa recordar siempre un dato fundamental de la experiencia calviniana de una antropología renovada: el rechazo del orgullo y de la presunción, de la fatuidad que puede conducir al hombre a enorgullecerse de saber qué debe hacer con su vida; la conciencia de que, frente a la «arrogancia», se halla la humildad que sujeta al hombre sólo a Dios, y la «prudencia» que hace que se deje gobernar sólo por Dios. El ser humano es rebelde, y sólo la palabra de Dios puede algo así como agujerearle las orejas para que se ablande su corazón. Y la retórica debe adaptar esta fuerza de la Palabra, debe dar «vigor» a la fe y, convertirla, así, en vigorosa, fuerte, penetrante. Ser predicador, es decir, ser Calvino, es relatar una vida que ha sabido reformarse sobre la base de una identificación de lo que debía ser amor y de lo que debía ser odio, es transmitir esa vida a otras vidas.

Y no se acaba ahí la labor de un hombre que tiene el sentimiento de haber recibido un don de Dios, el don de la comprensión del Verbo, de un hombre que quiere y debe compartir su aptitud para explicar y comprender: contamos con el conjunto de escritos que tienen por objetivo a los fieles o a los adversarios, y que Jean-François Gilmont ha detallado. Son miles de páginas escritas por él mismo o dictadas también desde su lecho de enfermo, traducidas muy a menudo del latín al francés por él, y que van desde los catecismos a los manuales litúrgicos, a las confesiones de fe, a los tratados sobre la predestinación y la providencia de Dios, sobre la vida cristiana, la *Forme des prières et chantz ecclésiastiques* o la *Exposition des dix commandements du Seigneur*. Miles de páginas más, centenares de millares de palabras para estigmatizar a los nicodemitas, a los anabaptistas, a los antitrinitarios, a los libertinos, a los unitarios, a los «lucíánicos», a los «indecisos» que siempre están entre dos aguas, a los papistas, a los ultraluteranos, para denunciar a los astrólogos judiciales y defender a los reformados, pues se trata de demostrar que estos últimos no son los responsables de la división de la Iglesia.

La violencia de Calvino no se escatima, es brutal, llena de vida y, por tanto, de violencia, se dedica a desenmascarar a todos aquellos de quienes se supone que pertenecen al reino de la carne, a todos cuantos, por presunción u orgullo, se han liberado de la servidumbre voluntaria querida por Dios. Ataca a la Iglesia romana en lo más alto (caso del cardenal Sadolet), como en lo más bajo (en el del franciscano de Rouen o en el de Gabriel de Saconay o Anthoine Cathalan). Ignora los lazos de amistad de otros tiempos, como

sucede con Jacques de Borgoña o Nicolas Duchemin. Toca hasta a Agrippa de Nettesheim, Étienne Dolet, François Rabelais, Antoine de Gouvéa, Bonaventure Des Périers, François Beaudoin, o a los libertinos espirituales Quintin Thierry o Antoine Pocquet, a un luterano como Tilemann Hesshus, al unitario Valentin Gentilis o a un nicodemita holandés anónimo... Es una máquina prodigiosa, imitable, destinada a destruir o a machacar al otro en todas sus posibles identidades. Miles y miles de palabras cada año en las que se alternan ironía y violencia, sátira y saber, maldad y persuasión.

Théodore de Bèze escribirá que Calvino ha sido el «campeón de Dios», impidiendo que sus adversarios tomen aliento, provocándoles a golpe de argumentos escriturarios y mediante ofensas, en las que se mezclan imágenes del mundo animal con calificaciones casi obscenas. Sus libelos polémicos son escritos de situación que responden de forma urgente a un ataque o que abren las hostilidades. Crea también auténticos encadenamientos textuales mediante palabras que participan de una lucha cuerpo a cuerpo con Satanás. Calvino se bate pacientemente, no sabe otra cosa y no quiere más que batirse. Sería muy largo reconstruir el conjunto de esos discursos que son también armas que se abaten sobre los adversarios. Si trasladamos la atención de nuevo al año 1549, Calvino publica una traducción latina, que está a su cargo, del *Petit Traicté monstrant ce que c'est que doit faire un fidele connoissant la vérité de l'Évangile quand il est entre les papistes* y de la *Excuse à Messieurs les nicodémistes*. Jehan Girard edita también el *Interim adultero-germanum*, primero en latín y después en francés. Y, por encima de todo, tenemos también el *Advertissement contre l'astrologie judiciaire: et autres curiositez qui regnent aujourd'huy au monde*, del que, no obstante, Calvino permite que sea François Hotman quien realice la traducción latina.

Mediante sus panfletos y libelos que se encargan de la defensa de los hermanos en Cristo o que los ponen en guardia contra los múltiples peligros del presente, Calvino se halla siempre vigilante, dejando una impronta en el eje de los debates que hacen vibrar a la cristiandad. Uno de los mejores ejemplos de esta militancia, que coloca a su autor como al margen de lo que se ventila en la república ginebrina, se encuentra en las *Acta Synodi Tridentinae cum antidoto*, que circulan a finales de 1547. Aunque se proporciona el texto de los decretos tridentinos y aunque se critica con conocimiento y virulencia el contenido, Calvino niega irónicamente cualquier pertinencia al trabajo conciliar demostrando que los prelados son hombres tan corrompidos como ignorantes, y que su asamblea no pue-

de reivindicar «ni una gota de autoridad». Los decretos tienen la imagen de quienes les han dado forma: basura, vacío. El Espíritu Santo no ha presidido el concilio y no se puede contar más que con la «gracia para llevarnos hasta Dios y el don de la salvación conseguido mediante un acto gratuito de amor divino». Se puede analizar brevemente otra obra de comienzos de 1549, destinada a combatir, después de la derrota de la Liga de Esmalcalda, el *Interim* de Augsburgo del 30 de mayo de 1548. Se trata, precisamente, del *Interim adultero-germanum*, en el que Calvino, después de haber publicado el texto del acuerdo impuesto bajo la presión del todopoderoso Carlos V, subraya que la paz así obtenida es una paz falsa, contraria a Cristo en la medida en que descansa en concesiones impías como el restablecimiento de la confesión sacramental.

Esta dimensión polémica de la actividad de Calvino tiene otros momentos clave; uno de ellos la sucesión de disputas con el luterano Joachim Westphal a propósito de la Cena. En 1553, este último publica *Recta fides de Caena Domini*, al que Calvino responde con la *Brève Résolution sur les disputes qui ont été de notre temps quant aux sacrements*, aparecida a comienzos del año 1555. Por su parte, Joachim Westphal contesta con un libelo, contra el que Calvino reemprende la ofensiva violentamente mediante una *Seconde Défense de la sainte et droite foi* [...], tratando a su adversario de «estúpido», «enredador», «hombre de viento o farragoso de ningún valor». Las cosas no se detienen ahí pues, después de una subida de tono del adversario en un nuevo libelo, Calvino opone bíblicamente el *Dernier avertissement*...

Es innegable que hay en Calvino una manera febril de expresarse, una necesidad de hablar que se apodera sin tregua del hombre reformado, porque hablar es como si hablara Dios, es hacer entender que Dios debe presidir cualquier pensamiento y cualquier acción. El lenguaje rompe el frágil espesor del tiempo vivido; activándolo en todas las direcciones posibles es como Calvino ha encontrado, en efecto, una forma de serenidad interior, el sentimiento de una vocación que se realiza; y entonces, las resistencias a Dios contra las que dirige sus dardos, imperturbable y proféticamente, y que para él constituyen pruebas porque revelan la fuerza de Satanás, son, quizás, ocasión de «consuelo». Constituyen el estrecho lazo que la providencia ha establecido entre él y los designios divinos, al ofrecerle que sea el que vele por el rebaño, quien le impida que se disgregue por la introducción de enemigos en sus filas y que quede emponzoñado por el veneno de vicios y herejías. El odio del mal que vibra con humildad cada vez que Calvino toma la palabra no

fue, sin duda, un odio difícil de llevar consigo, pues al reformador le suponía su razón de ser en un mundo que percibía como peligroso. Se inscribía en la certidumbre bíblica de que la Iglesia de Ginebra no subsistiría más que únicamente por la misericordia de Dios. Un Dios al que se debía servir por entero, sin concesiones, violenta y pacientemente a la vez, mediante el teatro de su Palabra. Mediante un miedo que es amor.

Calvino desempeña también un papel central en algunas reuniones que tienen por escenario la ciudad y que tratan de convertir a Ginebra en un espacio lleno de palabras sobre la Palabra. El viernes, 1 de enero de 1557, tiene lugar una disputa que parece dar la bienvenida a la decisión de que todos los primeros viernes de mes se dediquen a realizar una ceremonia idéntica: «Una disputa en presencia de ministros mantenida por algunos buenos hombres de esta Iglesia deseando ejercitarse en la sagrada escritura, y se aconsejó que el responsable eligiera la conclusión de alguna epístola de los apóstoles para ser discutida y se eligió la epístola a los Hebreos para comenzar.» Calvino recibió la misión de intervenir frente a un contendiente, Philibert Greney, y de ofrecer la resolución a los puntos controvertidos.

Aunque siempre hable, también lee. De forma regular, se someten a su acerba crítica traducciones de los salmos. Los malos libros exigen también que él se exprese, como sucede el 5 de mayo de 1561: hay obras impresas, clama, que circulan por la ciudad, que son peligrosas, porque ofrecen a los lectores la posibilidad de malinterpretar las Sagradas Escrituras. Se encuentran «falsedades». Dos años antes, el Consistorio, por boca de Calvino, se había alzado contra la aparición de varios ejemplares del *Amadís de Gaula*, que se enviaron al Pequeño Consejo con la petición de que se los quemara. Son obras que, según Calvino, «corrompen» a la juventud. Las ediciones ginebrinas suscitan de manera regular sus iras por la vergüenza que hacen recaer sobre la ciudad. También se presentan quejas el 17 de mayo de 1563, contra los almanaques, de los que se recuerda su presencia y que constituyen una ofensa a Dios por las especulaciones que proponen, contra unos abecedarios impresos por Vincent Bres y, después, por Michel Blanchier y François Estienne. Calvino y de Bèze se dirigen al magistrado: han descubierto una herejía espantosa que se ha deslizado en esos libros, secretamente, para corromper con más facilidad a la juventud; se afirma, según informan ambos, que Cristo no es Dios. Se decide el secuestro de los opúsculos no sólo para evitar que los niños de la República se contaminen, sino también para que «el escándalo no ex-



tienda aún más su fama por Francia y otros lugares». Como consecuencia de una crítica pronunciada por Calvino a propósito de los abusos del mundo de la imprenta ginebrino, se redactan nuevos edictos que reglamentan estrictamente la industria del libro.

Mantiene una atención permanente sobre esta industria porque ha comprendido que, si se halla bien orientada, puede contribuir a la conquista de las almas. Obtiene del magistrado el encargo de misiones especiales: así, el miércoles 16 de agosto de 1542, cuando Antoine Froment reclama que le sean devueltas sus «epístolas a la reina de Navarra» recientemente confiscadas, se le contesta que Calvino deberá presentar un informe sobre la cuestión después de la consulta de dichas epístolas. Todavía se mantiene la posición principal de Calvino entre los ministros; de ahí que se le adjudique la tarea de controlar los libros. De forma regular debe ir a realizar inspecciones a los talleres de diferentes impresores, como Jehan Michel o Jehan Girard, de las obras que están en prensa o que ya han sido impresas. El martes, 6 de agosto de 1549, después de haber escuchado su informe sobre una obra de Henri Bullinger, el magistrado concede autorización para que sea impresa.

Según lo expone Calvino al Consejo general el martes, 9 de noviembre de 1563, el hilo que une la Iglesia a Dios es frágil: «Pues si le entrega una vez la mano a nuestros enemigos, no subsistiremos ni un minuto.» Caminar en el temor de Dios es saber que Dios ama a quienes le temen y castiga a los que no le son enteramente fieles. Es saber también lo que acontece en las almas, en todo lugar y en todo momento. El trabajo de Calvino no consistió únicamente en un arte de hablar; constituyó asimismo un arte de saber, y de un saber total. No es suficiente que él hable a los fieles; es preciso también que la Iglesia de Ginebra sea una Iglesia conforme a la voluntad divina, unida tras la vocación del profeta que Dios le había entregado para cumplir su elección.

Deben distinguirse varios planos superpuestos sobre los que se ejerce la acción correctora del reformador.

## Purgas

Su compromiso profético orienta a Calvino hacia una progresiva unificación de la Iglesia. Se trata de una tarea capital de la que sus biógrafos Théodore de Bèze y Nicolas Colladon hablarán como de un sufrimiento, una tarea a la que dedicará enormes dosis de energía.

Calvino no abandona Ginebra más que muy raramente, pues quiere así demostrar hasta qué punto su vocación debe estar al servicio de la reforma de la Iglesia; y cuando se ausenta brevemente lo es siempre a causa de la «reforma». Se encuentra en Estrasburgo en julio de 1542. Se va «a ver a los alemanes» en mayo de 1545, para defender la causa de los valdenses perseguidos, pasando por Berna, Basilea, Constanza, Estrasburgo... Entre otros viajes, va a Neuchâtel en septiembre de 1546, a Zurich en enero de 1547 y una vez más en 1548 para mantener una entrevista con Bullinger. Después de ásperas discusiones, las dos ciudades reformadas, Zurich y Ginebra, firman el *Consensus Tigurinus*. El acuerdo procede a definir los sacramentos de manera común en veintiséis artículos. Se le ve también de visita en Lausana y, sobre todo, en Berna, donde, desde el mes de junio de 1543, se presenta ante el Consejo de la ciudad, y después en varias ocasiones más. El 23 de enero de 1547, el magistrado le pide que vaya a Basilea y a Zurich para reencontrarse con los ministros con el objetivo de tener mayores conocimientos de la guerra que opone a Carlos V contra los príncipes protestantes alemanes. Se halla de regreso desde el 10 de febrero y presenta una relación completa de lo sucedido, concluyendo que se debe a que «no reconocemos a Dios», por lo que el Diabolo atormenta a los fieles del Evangelio mediante el ejercicio de las violencias y las crueldades del ejército imperial. El 8 de junio de ese mismo año, asiste a una conferencia de los ginebrinos y los bearneses en Nyon. En febrero de 1548 viaja a Basilea, después de lo cual informa al magistrado sobre las nuevas que ha podido espigar. El reformador viaja también a Neuchâtel, por ejemplo en marzo de 1553, cuando visita a un Farel enfermo. El 28 de abril de 1548, parte hacia Berna, para auxiliar a Pierre Viret a quien se está calumniando. En el camino de vuelta pasa por Zurich, lugar donde le volvemos a encontrar en mayo-junio de 1549; en febrero de 1552 se encuentra en Berna. A principios del mes de marzo de 1552 se va a Alemania para obtener cartas con el fin de reivindicar la liberación de los hermanos presos en Francia. En marzo-abril de 1555, se instala en Berna para responder a las acusaciones lanzadas contra él por los ministros Jehan Lange y André Zébédée. El 26 de agosto de 1556 parte para Francfurt, de donde regresa el 12 de octubre. Después es evidente que el estado de salud le impide seguir desplazándose.

Pero, si se exceptúan esos raros desplazamientos, Calvino permanece en Ginebra porque, en seguida, tiene conciencia de que la tarea que allí le espera no puede aceptar ni un minuto de demora, ni un instante de desatención. La situación de la Iglesia es grave y

en ningún momento dejará de percibirla de una manera diferente. Alcanza al punto de afirmar, un día de comienzos de 1560, que tiene la impresión de encontrarse casi como veinte años antes; hasta ese punto siente que el mal se está apoderando de la ciudad. Pero las palabras son palabras y se integran en una racionalidad combativa. Calvino es un hombre que posee el sentido del drama y que utiliza el drama para que avance la voluntad divina.

Al final de la estancia de Calvino en Estrasburgo, cuando espera con impaciencia a orillas del lago Lemán, hay múltiples indicios de que la reforma ginebrina se halla en dificultades, al menos según la apreciación de Calvino y de quienes le informan; son éstos los predicadores que, ante los consejos, multiplican las quejas por las «insolencias» que se cometen diariamente contra el honor de Dios. Uno de ellos es Antoine Marcourt que, en agosto de 1540, ha abandonado su ministerio. Se trata de hombres que no vacilan en contradecir públicamente, basándose en la interpretación de las Escrituras, a éste o a aquel predicador. Pero también se da el caso del predicador que se retracta, después de haber dicho en su sermón que el sacramento del bautismo concede la remisión del pecado original y que, en la ceremonia de la Cena, el vino era la sangre de Cristo y el pan su cuerpo. Denuncia asimismo la ausencia de maestros aptos para darles a los niños una instrucción adecuada. Antes de morir, ante todos los ministros del territorio de la República reunidos en su habitación, Calvino recordará ese tiempo en que todo se hallaba desbordado y donde nada había cambiado en relación con su primera estancia ginebrina, cuando había en la ciudad un número tan elevado de «gentes malvadas». Eran aquellos tiempos los que Calvino odiaba, los de la disgregación, los de las ideas y las creencias erráticas, los de los discursos sesgados.

Desde su llegada, sin perder ni un instante, comienza una tarea fatigosa con el fin de que se realice lo que las autoridades civiles llaman «la restauración de las Iglesias cristianas». Él es el «ministro evangélico». Le proporcionan informaciones complementarias sobre el deplorable estado en que se encuentra la ciudad: hay una niña de cinco años que todavía no ha recibido el bautismo, y no es la única que se halla en esa situación. Ese proceder no es el único preocupante, pues, casi de inmediato, Calvino se encuentra él mismo enfrentado a una fuerte hostilidad: desde el 7 de noviembre, un tal Jehan Allege la ha tomado con él, ya durante la lectura evangélica y, después, hasta en su casa, le ha tratado de malvado y le ha cubierto de amenazas. No es más que la primera de una larga serie de agresiones verbales de las que será víctima, pero que nunca con-

seguirán intimidarle. Seguirá siendo un hombre de mármol. Para él, las voces que puedan elevarse desde el campo de los malvados no son más que estímulos a proseguir su tarea. Lo mismo que a David, le dicen que Dios está poniendo a prueba su constancia y que quiere que advierta toda su debilidad, sólo superable mediante la fe en la misericordia divina. Pero le dicen también que debe comenzar por purgar a la Iglesia de los ministros que han podido tolerar una situación así y que son los responsables de ella.

Cuando regresa a Ginebra es cierto que, además, Calvino mantiene un contencioso con algunos ministros que no se habían opuesto a su exilio. Se trata del ginebrino Jacques Bernard y del francés Henri de La Mare, originario de Rouen. Desde el verano de 1542, Jacques Bernard es relegado a ocupar un ministerio en el campo. La vida se le hará difícil pues, por ejemplo, en 1544 se le denunciará por haber aceptado bienes de sus feligreses. En cuanto a Henri de La Mare, Calvino le acusará de dar apoyo a sus adversarios y de no aplicar las *Ordenanzas* sobre el matrimonio. Será también relegado a la zona rural en 1543.

De acuerdo con las cifras que ofrece William G. Naphy, desde 1538 a finales de 1546, en Ginebra han trabajado treinta y un ministros, de los que, alrededor de la mitad, lo hicieron en parroquias rurales de la pequeña República. Nueve de ellos fueron destituidos, cinco han dimitido de sus funciones y dos han muerto. Como consecuencia de la política de eliminación o de marginación sistemática, se pone en marcha una renovación que, al amparo de una crítica a la capacidad de los ministros objeto de la acción, tiene por finalidad el control de la Iglesia por Calvino. El 18 de agosto de 1542, menos de un año después de su regreso, Calvino había programado ante el Consejo esta evolución, exponiendo «que será muy conveniente por un tiempo hacer cambio de ministros para que el pueblo sea mejor edificado...».

La dificultad a la que se enfrenta inicialmente el reformador, que opera dejando correr la idea de que algunos ministros son unos ignorantes, es la siguiente: cómo asegurar un cuadro pastoral de alta calidad y, sobre todo, solidario con la doctrina y la disciplina del Evangelio. Es necesario luchar con toda urgencia contra cualquier tentación de disgregación doctrinal. Calvino es un fanático de la unidad. Desde el principio, notifica su insatisfacción ante los posibles reclutamientos. El 8 de junio de 1545, rehúsa abiertamente aceptar como ministro a Jehan Trolliet, un monje exclaustrado del que desconfía. Parece, sobre todo, que el medio de presión utilizado contra los ministros de los que quiere desembarazarse tiene que



ver con humillaciones en relación con los sueldos asignados. Se alegaba también la lujuria, de la que fue blanco el ministro Champereaulx. En abril de 1545, dos mujeres acusan a este último de haber «mantenido relaciones» con una tal Françoise. Al día siguiente, se retiene al pastor en calidad de preso en el ayuntamiento a la espera de que pueda probar su inocencia. Se le suspende de inmediato, a continuación se le expulsa de su ministerio, pero, finalmente, consigue que se le conceda un ministerio rural. Seguidamente le toca el turno al ministro Megret, al que los señores Abel, Cop y des Gallars acusan de blasfemias proferidas en una taberna, antes de que la emprendan con él bajo la acusación de tomar saunas en compañía de una mujer. Las purgas en el cuerpo de pastores se realizan siguiendo métodos muy particulares y que prueban la figura de un Calvino actor de una representación para el que, por encima de todo, cuenta la gloria de Dios. Es evidente que se da una racionalización de todos los medios puestos en juego. Tardíamente, también Henri de La Mare será objeto de la acusación de lujuria, y su destitución, obtenida en 1546 después de una campaña de hostigamiento y a pesar del apoyo de algunos ginebrinos, constituye un éxito para el reformador. Además, Henri de La Mare había apoyado sin duda en otro tiempo a Pierre Ameaux, un ciudadano que la había emprendido contra las consideraciones de Calvino sobre la predestinación y que había llegado a proclamar que, en ese asunto, no quería que Calvino fuera su juez.

Otra de las víctimas o de los blancos de esta campaña sistemática fue Sébastien Castellion, que ejerció en Ginebra el cargo de director de las escuelas y con quien, a partir de junio de 1541, se habían deteriorado las relaciones. Según cuenta Calvino en carta a Guillaume Farel, Castellion fue a consultarle a propósito de una traducción del Nuevo Testamento que deseaba publicar. Calvino exigió que realizara numerosas correcciones. Castellion, entonces, partió «entristecido». No fue más que el comienzo de una campaña de desestabilización, hábilmente conducida gracias a medios elegidos metódicamente. A finales de 1543 y comienzos de 1544, Calvino se opuso a la designación del director de las escuelas como ministro en la parroquia rural de Vandoeuvres, una designación, no obstante, que el Consejo había ratificado el 7 de abril de 1542. Según parece, defendió que «algunas opiniones» hacían del director inadecuado para el ministerio: se trataba de una divergencia de puntos de vista a propósito del carácter sagrado de El cantar de los cantares y del descenso de Cristo a los infiernos. El director de las escuelas era un sabio, según reconoció hábilmente Calvino, antes de

avanzar que no era apto para el ministerio y que sería mejor que hiciera bien lo que tenía que hacer en las escuelas de la ciudad. Con una gran habilidad táctica, el reformador progresa en su lucha contra quien veía a partir de ese momento como un adversario y a quien deseaba llevarlo a caer en falta.

Después de haber abandonado temporalmente Ginebra, Sébastien Castellion busca una prueba de fuerza, y es el propio Calvino quien presenta el asunto ante el magistrado: en un principio, el 28 de enero de 1544, y ante el Consejo, tiene lugar una disputa a propósito del libro de los Reyes. Después consta que, el 30 de mayo de 1544, el maestro «Bastian Chastillion», y mientras Calvino dictaba su lección ante la Congregación sobre una de las epístolas de Pablo, le ha agredido verbalmente: se ha plantado ante él y ha afirmado que los ministros ginebrinos, inspirados e incitados por Calvino, actuaban al contrario que Pablo: «Diciendo: Pablo, soy humilde, cuando los ministros son soberbios; Pablo, soy sobrio, cuando sólo tienen cuidado de su vientre; Pablo, estoy vigilante de los fieles, cuando sólo velan para jugar; Pablo, soy casto, cuando son unos lujuriosos. Pablo estuvo preso y los ministros hacen encarcelar a los demás y dicen que son contrarios a san Pablo.» La causa se puso en manos de un pastor muy próximo a Calvino, Pierre Viret, a quien el magistrado había hecho venir de Lausana y que toma posición estimando que Sébastien Castellion debía abandonar el ministerio del que se decía investido. Poco después, sin dinero y tras haberle informado el propio Calvino que ya se le había buscado un sucesor para sustituirle, Sébastien Castellion se despide y debe abandonar Ginebra. La estrategia calviniana de eliminación se ha visto coronada por el éxito.

Pero el conflicto entre ambos hombres es irresoluble, y Calvino continuará persiguiendo con su venganza al antiguo director de las escuelas. Sobre todo cuando este último, clandestinamente desde Basilea y bajo el pseudónimo de Martinus Bellius, publica en 1553-1554 su *De Haereticis an sint persequendi* [...], donde denunciará la falta de caridad de quienes pasan su vida disputando dogmáticamente y golpean a los cristianos con el hierro y el fuego. La traducción francesa adopta el significativo título de *Traité des Hérétiques, à savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux...* Es evidente que, en segundo término, se encuentra la ejecución de Miguel Servet a la que nos referiremos enseguida. Sébastien Castellion hará suya una posición contraria a la de Calvino. Los cristianos deben apoyarse los unos a los otros y no aborrecerse. Perseguir supone entregarse a la presunción

pues significa ocupar el lugar de Cristo en el Juicio final; es ir contra Cristo, quien ha vertido su sangre «para que no se vierta la sangre de los demás». El temor de Dios disminuye. Sébastien Castellion descubre una nueva equivalencia entre moderación y tolerancia. En un primer momento, después de que Calvino haya hecho firmar a sus colegas una *Declaratio orthodoxae fidei de Sacra trinitate*, donde se defendía, en 1554, que la gloria de Dios necesitaba que «toda la humanidad» fuera echada en el olvido, y en la que se subrayaba que Miguel Servet, «ese malvado», había sido ejecutado en Ginebra «con todo el derecho», será Théodore de Bèze quien responderá, en 1554, con el *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus*. A sus ojos, la herejía constituye un crimen tan enorme que «no parece de ninguna manera» que exista un castigo proporcionado... Sébastien Castellion contestará con el *Contra libellum Calvini* [...], seguido por un opúsculo que permaneció en manuscrito.

Después, en octubre de 1562, publicará el *Conseil à la France désolée*, con el que, en medio de exclusivismos confesionales, tratará de buscar una vía intermedia que no forzaría a las conciencias. La persecución desemboca en la venganza y de este engranaje surge una negación del cristianismo. En un reino que acaba de caer en la guerra civil, el adversario de Calvino y de su justificación del castigo de los herejes afirmará que sólo existe una solución: «Permitir en Francia la existencia de dos Iglesias.» Ese *Conseil*, que habría propuesto «una forma clara de libertad religiosa» (Mario Turchetti), supondría avanzarse a la historia del pensamiento y de sus posibilidades.

No será hasta 1545 cuando Calvino conseguirá hacer venir colegas en los que afirma que puede poner toda su confianza. Contando con ellos y con su apoyo incondicional, remodela y estabiliza el cuerpo de la Compañía de pastores. Se inviste con un ministerio a hombres próximos al reformador: Chauvet, Cop, Bourgoing, des Gallars, seguidos de Macar y Fabri. Pertenecen a un universo cultural y socio-económico muy diferente al de los ministros de la primera generación ginebrina: son intelectuales de altos vuelos, algunos de ellos de noble cuna y que gozan, la mayor parte, de experiencia pastoral. Además, el grupo de franceses se convierte en el más importante de la Compañía de pastores. La unificación del cuerpo ministerial es inseparable del afán calviniano por la cualificación teológica y por el rechazo de lo que podríamos denominar como la tentación del individualismo doctrinal. Esa unificación se preparó metódicamente, emparejada a la lucha que se desató con-

tra todos los opositores que podían alzarse pero que, muy a menudo, actuaban de una manera demasiado individualizada como para constituir una amenaza seria.

Una vez desembarazada de quienes no disfrutaban de la confianza del reformador, la venerable Compañía de los pastores fue el instrumento con el que Calvino, en tanto que «moderador», pudo darle un impulso más consecuente a la reforma de la Iglesia. Es ella la que, a pesar de las resistencias que, hasta 1552, conducen en ocasiones a una verdadera crisis, impone la obligatoriedad de los nombres bíblicos. Es ella la que da forma al Consistorio con su insistencia en el rechazo de quienes se le oponen, es ella la que, haciendo piña detrás de Calvino, se erige en la fuerza que enuncia la verdad y que proporciona, así, verdadera potencia a la propia palabra de Calvino, quien se presenta siempre ante el magistrado como aquel que habla en nombre de los ministros del Evangelio. A partir de 1559, los profesores de la Academia se integrarán en la venerable Compañía, convirtiéndose así en una mecánica adecuada para hacer avanzar el proceso de confesionalización de los reformados de Francia. No se puede analizar el trabajo que Calvino realiza en Ginebra sin concederle el valor que se merece a esta evidencia de la existencia de una acción concertada, reflexiva, realizada gracias a hombres devotos y solidarios.

En medio de ellos, Calvino se halla siempre en plena actividad: de vez en cuando, y por delegación de los ministros, visita los pueblos situados alrededor de Ginebra para controlar el ejercicio del culto y las prácticas. Y bautiza a los neonatos, bendice las uniones, sin un minuto de descanso...

## Manipulaciones

Otro de los ejes principales de la acción puesta en palabras por Calvino es el combate que mantiene contra quienes, en la ciudad y en nombre de los ginebrinos amenazados por la afluencia de franceses, tratan de levantarse contra él y contra la obra que considera que está a su cargo.

La técnica calviniana consiste en no dejar nunca pasar nada por alto, lo que le permite reducir una tras otra todas las expresiones críticas que pueden ser esgrimidas por un burgués, por un sencillo habitante de la ciudad, por un extranjero. Es una técnica de la que él mismo explica los mecanismos: aceptar que en la ciudad subsiste un enemigo de la gloria de Dios es dar a entender a otros ene-



migos de esa gloria de Dios que serán tolerados y, por ello, aunque se considere responsable de un crimen contra Dios, permitir que crezca y se multiplique el mal. Se desencadena una verdadera caza contra cualquier adversario que pueda manifestarse. El 17 de agosto de 1542, el notario André Piard será uno de los primeros en sufrir esta acción sistemática de erradicación. Comparece ante el Consistorio donde se le obliga a confesar y pedir perdón. Anteriormente ha proferido palabras contrarias a la palabra de Dios y a la justicia. No se ha presentado ante el Consistorio más que después de varias reprimendas y ha «dicho que el señor Calvino no es su superior y que no le obedecerá». El camino que adopta para desestabilizar a esos opositores puede ser, como en el caso de los ministros, el de las costumbres. Desde 1543, una de las grandes figuras de la vida ginebrina, François de Bonnivard, es interrogado por haber jugado a las damas y, después, al triquitraque con Clément Marot; a continuación, tendrá disgustos varias veces por sus relaciones femeninas...

En Ginebra, el calvinismo se impone gracias a la maquinaria que desarrolla Calvino y a la agresividad bíblica que utiliza para que los «malvados» se sometan al yugo de la ley. En ocasiones hay alguna frase o algún gesto que proceden de personas que contestan la vocación de Calvino o la de sus compañeros de lucha que no pasan a través de un filtro represivo. Reina un orden de violencia coactiva que responde a violencias muy a menudo orales de adversarios que se unen contra los franceses. Hombres y mujeres pueden llegar a ser detenidos por «injurias» o «escándalos». Un día cualquiera, el reformador va en persona a revelar al magistrado quiénes son los que, la víspera, han proferido frases insolentes contra los ministros, y especialmente contra él mismo. Como consecuencia, es encarcelada de inmediato la persona contra la que Calvino ha realizado el requerimiento con algunos de los miembros del Consistorio, después de haberlo discutido ante el magistrado. A veces las cosas llegan más allá de la simple detención. Jacques Gruet, autor de un libelo escandaloso en el que recordaba a los «lujuriosos curas renegados» que la muerte podía estar esperándoles, es sometido a juicio y declarado culpable. El 25 de julio de 1547 sufrió la pena de decapitación y sus escritos fueron condenados a la hoguera. Ya antes, desde el jueves 30 de junio de 1547, Calvino había pedido con regularidad la intervención de la justicia contra los «calumniadores» que levantaban maledicciones sobre los ministros y el magistrado. «Y cuando alguien quiera hablar mal de él, que sea citado para responder por ello.»

Bastante a menudo Calvino afirma que ha sido calumniado o injuriado y, como consecuencia de su queja, se abre un proceso contra aquel o aquellos que le han calificado de «hombre malvado», de «picardo malvado», de extranjero que predica una doctrina falsa. Y, entonces, si tiene lugar una reconciliación, Calvino exige que sea lo más teatral posible, que se le dé la máxima publicidad. Quiere que sea pública. El lunes 1 de marzo de 1546, por haber acusado al reformador de ser un «seductor» y de haber predicado desde hacía siete años una doctrina falsa, Pierre Ameaux es condenado a marchar desde el obispado hasta el ayuntamiento, destocado y llevando una antorcha encendida en la mano, a arrodillarse «entre las dos puertas» y, una vez hecha la lectura de su proceso, a pedir misericordia a Dios y a la justicia. Antes deberá haber confesado en presencia del propio Calvino que había hablado mal, «al haberle desposeído de cualquier honor» y profetizando que un día los franceses gobernarán la ciudad. La decisión del Consejo de los Doscientos, en cuyo origen había una demanda insatisfecha de divorcio interpuesta por Pierre Ameaux, no le parece suficiente a Calvino. El jueves 4 de marzo de 1546, rechaza asistir al ritual de reparación y anuncia que no volverá a subir al púlpito hasta que se haya hecho verdadera justicia en un hombre que, según él, ha blasfemado de Dios y ha difundido por la ciudad una falsa doctrina. A la mañana siguiente, en compañía de otros ministros, el reformador se reafirma en su postura con una firmeza incontestable: si no se dicta justicia, la Iglesia corre el peligro de conocer otros escándalos aún peores. Es necesario que cada cual sea castigado según sus faltas. Después de difíciles discusiones, Calvino obtiene una sentencia más severa, pues Pierre Ameaux es condenado a dar la vuelta a la ciudad en camisa, destocado y con una tea encendida en la mano; después, ante el Consejo de los Doscientos, a pedir de rodillas misericordia a Dios y a los jueces «confesando haber hablado mal». Por encima de todo, debe proclamarse públicamente la sentencia, pues se trata de dar ejemplo, en un momento en que la tarea consistorial de imposición disciplinaria se halla en plena acción, en la persona de un hombre que ha blasfemado (Edward W. Monter).

Calvino denuncia varias veces en los años siguientes a Pierre Ameaux. Pero cuando en abril de 1548 y en razón de sus repetidas ausencias a la predicación debe presentarse, quien lo hace es un hombre que no parece tener capacidad de resistencia. Justifica sus ausencias pretextando una enfermedad que ha durado cuatro meses y diciendo también que, cuando va al sermón, el ministro no puede abstenerse de «soltarle pullas». Añade que está obsesionado

por la idea que Calvino tiene del «odio» hacia él, algo que este último desmiente «cristianamente». Pierre Ameaux pide entonces perdón de rodillas a Calvino y se le amonesta por frecuentar el templo y comulgar. Este asunto es muy significativo: Calvino es un hombre de una virulencia inextinguible, que lleva siempre hasta el final su tarea de corrección y de reducción de aquellos a quienes considera que pertenecen al círculo inestable y agresivo de los «malvados». Y a los ojos de Pierre Ameaux, el odio gobierna significativamente su actitud.

En ese estado de cosas, Calvino debe asistir a los procesos de aquellos contra quienes se ha acopiado información por iniciativa suya. Los notables ginebrinos están contenidos en este proceso consistente en distinguir y señalar a todos cuantos se oponen a la reforma. La familia Favre se halla en su punto de mira: en un primer momento se acusa a Gaspard, el hijo del pañero François Favre, dos veces preso durante los años 1545-1546, de haber dicho que, cuando llegue a síndico, instalará burdeles en la ciudad. Rechaza el reconocimiento de la autoridad del Consistorio que le interroga, pretextando no querer responder más que «al señor síndico y a los Señores que son burgueses de esta ciudad». El martes, 15 de junio de 1546, se le interroga por haber sido visto dispuesto a «jugar» en un jardín situado próximo a Saint-Gervais en la hora del culto. Niega haber dado prueba alguna de rebelarse y afirma que en ningún caso responderá a las preguntas de Calvino. Se le amonesta, al tiempo que Calvino declara en nombre de la asamblea: «Nosotros estamos aquí por encima de vos.» Él pone cara de haber oído «por encima de todos». Calvino abandona, entonces, teatralmente el salón de reuniones y se somete el caso al Pequeño Consejo, ante el que Gaspard Favre mantiene su posición sin variarla un ápice. Esta significativa actitud le cuesta varias nuevas temporadas en prisión. Pero su familia y sus aliados hacen uso de indicios reveladores de rechazo de la disciplina calviniana. Señales que, sin duda, sirven a un tiempo para revalorizar la defensa de los usos sociales tradicionales como para rechazar un orden que se entiende como venido de fuera, traído por un francés obsesionado por desnaturalizar las tradiciones y las libertades ginebrinas.

El 1 de marzo de 1546, su hermana, Françoise, casada con Ami Perrin, participa en un banquete de bodas en territorio bearnés, en el que se baila. Después, cuando todos regresan, la fiesta continúa en Ginebra, a pesar y contra la prohibición de la danza ya promulgada. Ante el Consistorio que ha exigido su comparecencia, Françoise Favre insulta a Calvino, que había amenazado a quienes

habían bailado con tener que sufrir la ira divina, con estas palabras: «Malvado, estáis deseoso de beber la sangre de nuestra familia, pero vos saldréis de Ginebra antes que nos.»

Pero, por encima de todos, será el gran notable ginebrino Ami Perrin quien se convertirá en objetivo a través de su mujer. No hay nada capaz de escapar a la jurisdicción disciplinaria del Consistorio y nada capaz de tratar de oponerse a la vocación del propio Calvino. A manera de advertencia, en abril de 1546, aquél dirige una carta a Ami Perrin, en la que insiste en el hecho de que no se pertenece a sí mismo; pone en representación el papel propio de un «hombre que posee hasta tal punto en el corazón el derecho de su celeste maestro» que no puede dejar pasar ningún caso de ofensa. Enuncia la misión profética, que porta a su actor a desarrollar un «celo» del que es Dios, en él, el «autor». El amor a Dios obliga al aborrecimiento de los enemigos de Dios. Si ha venido a Ginebra, añade, no es para buscar reposo o fortuna, no es para aceptar de nuevo verse expulsado, sino porque prima el «deber».

En 1547, François Favre, el padre, es inculpado a continuación —además de la acusación de haber dejado encinta a una joven, además de la presunción de haber deseado desencadenar una revuelta contra los franceses, además de la sospecha de no creer en Dios ni en la sagrada Escritura—, por toda una larga serie de expresiones con Calvino como objetivo de casi todas ellas: después de haber hablado de las mulas de los obispos, le había preguntado a un tercero si todavía no había sido comido por la «mula» de Calvino. Públicamente, en plena calle, se había manifestado también contra los franceses, de quienes decía que eran la causa de que los ginebrinos fueran «esclavos», contra los predicadores destructores de las libertades de Ginebra, a los que era preciso expulsar, contra «ese» Calvino que había «encontrado medios de que era preciso irle a decir los pecados y hacerle la reverencia; añadiendo: haré que el gran diablo se le lleve». La técnica disciplinaria a la que recurre sistemáticamente Calvino consiste en llevar al acusado ante el Consistorio para que reconozca sus faltas, después de varias semanas de encarcelamiento y de confrontaciones que le colocan en desventaja. El calvinismo tuvo éxito en su proceso de estructuración o de purificación confesional mediante acciones conducentes al agotamiento nervioso del adversario y, por tanto, a la penitencia. Y es la familia Favre la elegida como blanco y desestabilizada, por constituir una fuerza de oposición con capacidad para federar un amplio conjunto de solidaridad ginebrina. Finalmente, François Favre debe tomar la decisión de exiliarse en territorio bearnés.



Es necesario dar castigos ejemplares, y eso es lo que puede explicar que se apunte siempre metódicamente a la cabeza de la oposición, hostigada por Calvino. Ami Perrin y el «magnífico» Laurent Megret son encarcelados durante el otoño y el invierno de 1547 bajo la acusación de traición. Se trataba de conseguir su destierro, y el hecho de que se les libere en enero de 1548 provoca en Calvino enorme irritación. Los oídos y los ojos del Consistorio se encuentran por todas partes y se suceden las comparecencias a finales de la década de 1540: comparecencia de Nycolle Bromet que ha expresado oralmente el deseo de que se metan en un barco todos los franceses de la ciudad y que sean abandonados a la corriente del río. Comparecencia de otro de los grandes notables de Ginebra, Philibert Berthelier, que formaba parte del mismo círculo que los Favre, el mismo año por haber tenido intenciones injuriosas al final de un sermón de Calvino durante el que, sin duda, hizo algún comentario y sufrió una reprimenda pública: «Calvino no quiere que nosotros tosamos, pero pedorrearemos y eructaremos.» En febrero de 1548, comparecencia de un tal Millon, originario de Auvergne, contra quien Calvino toma la palabra por haber compuesto «baladas y farsas» tan desagradables según él como contrarias al honor de Dios. Calvino consigue que sea condenado a abandonar la ciudad.

Hay numerosas resistencias. En ese contexto de desafío a los opositores, llega un momento en que Calvino debe dar cuenta ante el magistrado por unas palabras pronunciadas por él mismo y que, en esa relación obligada con los asuntos internos de la ciudad, revelan hasta qué punto se siente invadido por una tensión combativa que es una prueba de fuerza empeñada contra sus adversarios declarados y no declarados. El lunes, 21 de mayo de 1548, debe presentarse ante el Pequeño Consejo porque, la víspera, «con grandes aspavientos», ha predicado que el magistrado permite que en la ciudad tengan lugar «grandes insolencias». El jueves, 18 de noviembre de 1548, debe explicarse también línea por línea, artículo por artículo, a propósito de una carta enviada a Pierre Viret, que había caído en manos de sus adversarios y en la que, entre otras afirmaciones, habría acusado a los nuevos miembros electos del Consejo de la ciudad de querer vivir sin Cristo.

El 14 de diciembre de 1548, Calvino eleva la voz contra el gran número de los que boicotean la Cena, de los que transforman su nombre en «Caín» o de quienes, a manera de burla provocadora, llaman «Calvino» a su perro. Entre ellos, se encuentra una vez más Ami Perrin, quien debe justificarse ante el magistrado y adquirir el

compromiso de recibir la Cena la próxima Navidad. Como final de este episodio tiene lugar una reconciliación: los miembros del Pequeño Consejo proponen una Cena en común con Ami Perrin y Calvino y su colega Abel.

La historia gira muy rápido y el acuerdo no dura mucho. El domingo, 10 de febrero de 1549, Ami Perrin es elegido primer síndico, lo que supone una derrota para Calvino. Pero el arte calviniano de la reforma de Ginebra utiliza un hábil mecanismo de desestabilización del adversario, que no cesa con la derrota de este último y que pasa por la práctica de los rodeos tácticos. Metódicamente, de manera inteligente, el juego consiste en la puesta en escena de una táctica de hostigamiento que no deja respiro alguno a los enemigos de Dios. Durante el año 1549, en lugar de atacar frontalmente a la facción antifrancesa, Calvino y los suyos eligen dirigir la ofensiva contra aquellos ministros a los que no se considera fiables. Uno de ellos, Jehan Ferron es censurado en primer lugar, el 12 de abril de 1549, por presumibles tocamientos deshonestos a varias criadas, y a continuación sustituido, pero sin que esa decisión reciba el aval del magistrado. El día de la Congregación, Jehan Ferron se abalanza sobre Calvino diciéndole que es un hombre rencoroso que sólo desea la adulación y los honores. Después de una complicada serie de acontecimientos y confrontado a su camarera, el 2 de septiembre se le obliga a dimitir de su ministerio.

Durante muchos meses a partir del lunes 11 de febrero de 1549, el también ministro Philippe de Ecclesia se convierte en blanco de los ataques de Calvino. El reformador no tiene contemplaciones. Se acusa a su adversario de haber practicado la lujuria y la usura, y sobre todo de sostener lo insostenible, es decir, que desde el día en que Cristo ha resucitado, «no ocupa ningún lugar». Esta desviación doctrinal se califica a continuación no sólo de doctrina errónea, sino que es rebajada al rango de la «ineptitud y el absurdo» por los ministros que apoyan la venganza calviniana. La confrontación entre el reformador y su enemigo llega al terreno de la disputa teológica en lo que constituye una enorme tensión de energía bíblica. Después de más de dos años de conflicto, finalizará con la exclusión del acusado de la Compañía de pastores, el 16 de diciembre de 1552. Philippe de Ecclesia, que ha buscado el acercamiento a Ami Perrin, recurrirá, sin embargo, ante el magistrado, quien pedirá que se ejecute una reconciliación.

Cuando lo considera necesario, Calvino es un provocador. Ejerce presión sobre todos aquellos en los que constata que no se someten a su propia visión de la ciudad. El mecanismo escogido es el

de la descalificación moral. La táctica de hostigamiento se amplía, sobre todo después de las elecciones de 1550 que son testigo de una segunda derrota de los partidarios de Calvino y del triunfo de las tres familias próximas a Ami Perrin, los Sept, los Bonna y los Favre. En marzo de 1551, el nuevo secretario, Philibert Berthelier, es perseguido por haber frecuentado a una viuda y porque «eso produce escándalo». Los amantes se vuelven a encontrar en casa de un labrador y corre el rumor de que hay en el aire una promesa de matrimonio. Philibert Berthelier se defiende diciéndole a Calvino que es tan hombre de bien como él y que, cuando desee casarse, no le pedirá su opinión. Para Calvino se trata de atacar al adversario en su honorabilidad para descalificarle a la vez política y religiosamente. Además, al mismo tiempo, al azar marcado por sus propios paseos por la ciudad, Calvino vela también por la Iglesia: en marzo de 1551, se le ve tomándola personalmente con una treintena de individuos que jugaban al frontón haciendo gran ruido ante el templo de Saint-Pierre. Estigmatizando sus «insolencias», les habría tratado de «revoltosos y corrompidos». Una acusación que niega cuando se defiende de haberlos maltratado. Pero, en ese altercado, no se ha dejado nada al azar: en realidad ha elegido tomarla con sus adversarios políticos, pues entre los nombres citados figuran los de los hermanos Sept, aliados de Ami Perrin. Paralelamente, el asunto Berthelier queda por el momento aparcado, aunque el secretario se niega a confesar y pedir perdón ante el Consistorio y apela a Dios.

Los lugares de culto se convierten en el centro de esos enfrentamientos entre la facción de los notables anti franceses y Calvino, con el problema del bautismo situado en el núcleo del debate, que se plantea a partir de 1546. La negativa de los ministros franceses a permitir que se les pongan nombres tradicionales a los recién nacidos se entiende como un intento de imponer a los ginebrinos una práctica extranjera que quiebra el orden de los nombres y, por tanto, de las identidades familiares. Como consecuencia de sus recriminaciones, el magistrado había encargado a Calvino con anterioridad, ya en diciembre de 1546, que elaborase la lista de quienes, con ocasión del bautismo, no habían querido poner nombres de las Escrituras a sus hijos. Pero la situación apenas evoluciona. Los incidentes se multiplican en torno a este asunto. A comienzos de enero de 1552, el «escándalo» tiene lugar esta vez en el templo de Saint-Gervais: Balthasar Sept, que ha llevado a su hijo para que le bauticen, ve cómo le rechazan el nombre de Balthasar por considerarlo como no bíblico. «Algunos» levantan un tumulto y Calvino, acompañado por dos pastores, va a presentar una queja ante el Pequeño

Consejo. Le sigue un contraataque en medio de un clima de polarización de las hostilidades. El 29 de febrero de 1552, es precisamente la virulencia de un sermón de la mañana la ocasión elegida para presentar una queja contraria por parte de «varios». A través de las anotaciones de los registros, parece que el temperamento profético de Calvino ha dejado exteriorizar, de manera intencional, tácticamente, una retórica encolerizada mediante la que expresa su inquietud de que los detentadores de la autoridad civil no se comprometan en una acción sistemática de corrección disciplinar: «A tal punto que se encoleriza y dice varias cosas.»

Y el trío de activistas, formado por Balthasar Sept, Philibert Bonna y Philibert Berthelier, continúa practicando acciones concertadas, casi cotidianas, contra Calvino o contra quienes le dan su apoyo. Persiguen al ministro Reymond hasta el interior de la iglesia de Saint-Pierre, pero puede demostrarse que, en el origen de la «sedición», está el hecho de que el ministro había reprendido a Philibert Bonna a propósito de ciertos «tocamientos cometidos en la persona de la mujer de Domeny». Al día siguiente, los tres hombres comparecen ante el Consistorio. La sesión gira hacia el intercambio de insultos, y el Consistorio aprovecha para pedir que el magistrado informe de las «insolencias cometidas contra el ministro, pero también contra su asamblea».

El 30 de octubre de 1552, se hace mención de ciertas conversaciones que tienen lugar en las tabernas y en sus alrededores; siempre y cada vez más, se ataca a Calvino, se le trata de «bribón», se llega a decir que obliga a los extranjeros a prestarle juramento para que se pongan a su disposición, e incluso se blasfema diciendo que ha convertido a Dios en autor del pecado o que él es un falso cristiano. Un tintorero ha llegado a contar que habría presentado sus respetos a Jehan de Monluc, obispo evangélico de Valence... Enfrentado a esas declaraciones contrarias, Calvino utiliza un medio de presión: se niega una y otra vez a bautizar al niño que presenta Balthasar Sept. El magistrado trata de imponer una reconciliación, pero el Consistorio prohíbe que participen de la Cena a Philibert Berthelier y a sus dos compañeros.

Comienza una verdadera prueba de fuerza, en la que Calvino, metódicamente y con paciencia, tratará de poner nervioso al adversario. Lo que en los sermones de ese momento denomina «paciencia» se configura, ciertamente, como una técnica de rechazo del recurso a la violencia física (para el reformador, sólo Dios puede derrotar al enemigo, castigarlo con la fuerza vengadora de su espada), pero, al mismo tiempo, al remitirse a Dios, al confiar por entero en



su amor, los hombres de fe no permanecen pasivos. Bien al contrario, deben ser actores, mediante la paciencia y la confianza, en una obra en la que, frente a la palabra divina que se le opone, el adversario puede caer en la trampa de sus propias pasiones, de su ceguera ante la grandeza de Dios.

A partir de febrero de 1553, la situación se tensa de nuevo. Las elecciones ven cómo Ami Perrin es reelegido primer síndico gracias al poder del resentimiento antifrancés en el que se apoya, junto con sus partidarios. Debe recordarse aquí que, entre 1550 y 1562, la ciudad acogía al menos a siete mil refugiados, italianos, ingleses, españoles, valones, flamencos, saboyanos, piemonteses, alemanes, escoceses..., pero la colonia mayoritaria era la de los franceses. Muchos de esos hombres y mujeres no permanecerán en la ciudad, pero su instalación temporal o definitiva, incluso aunque a partir del siglo xv fuese ya una tradición que la población ginebrina se renovase por los aportes exteriores, contribuyó a dar cohesión a la facción anticalviniana y a autorizar su movilización con ocasión de las elecciones.

Las provocaciones vuelven a estar de actualidad y el asunto de los tres excluidos de la Cena se convierte en el pretexto que mueve a los ginebrinos. Ante el Consejo, Calvino dirige sus críticas contra quienes no aceptan, en la ciudad, que el Consistorio posea el derecho de prohibir la Cena a los que desprecian la reforma. Algunos días más tarde, el magistrado convoca a Philibert Bonna por haber cantado en su casa la canción *Verdurette*. Son numerosos los altercados entre partidarios y adversarios de Calvino, entre los celadores de la palabra de Dios y los «hijos de Ginebra». El 6 de julio de 1553, un barbero es sospechoso de haber pretendido que Calvino exigía que se le besara la pantufla y que se hiciera adorar. Calvino se muestra inflexible con Philibert Berthelier, pero choca con el magistrado, que trata de poner fin a «un gran problema» que reina en la Iglesia y que decide solicitar la intervención de magistrados de otras ciudades protestantes suizas para regular el problema de la excomunión. Calvino replica escribiendo a las Iglesias de esas ciudades para pedirles que apoyen su posición ante las autoridades civiles. La lucha se desarrolla simultáneamente al arresto de Miguel Servet, a partir de la denuncia de Nicolas de La Fontaine, secretario de Calvino, y a su ejecución por herejía. En contra de la opinión de los ministros, en contra del Consistorio (que no es escuchado), el magistrado ginebrino absuelve a Philibert Berthelier que, sin embargo, no se presentará a la Cena.

Imperturbable, Calvino no cede a pesar de este retroceso y, al día siguiente, el domingo 3 de septiembre de 1553, durante el sermón, eleva una protesta plena de dramatismo en la que dice rechazar la admisión al sacramento de un «rebelde» y «que no es prerrogativa de los hombres el contradecir eso». Vuelve a poner en marcha una teatralidad emocional. Según Nicolas Colladon, llega incluso a recordar el discurso de adiós que el apóstol Pablo dirige a los ancianos de la Iglesia de Éfeso (Hechos, 20), para dramatizar bíblicamente la situación y para mostrar que es él mismo quien está en juego en el conflicto que gira alrededor de la excomunión pronunciada por el Consistorio: «Velad, teniendo en el recuerdo que durante tres años, noche y día, no he dejado de amonestaros con lágrimas en los ojos uno por uno. Y ahora, hermanos, yo os encomiendo a Dios y a la palabra de su gracia.» Se trata, sin duda, de uno de los más grandes momentos de la historia de la reforma ginebrina. El tiempo presente se confundía con el tiempo de los apóstoles. En ese discurso inflexible aparecía el Calvino actor. Llegaría a proclamar que prefería morir a aceptar a hombres culpables en la Cena. También se preguntaba si no estaría ya pronunciando su último sermón. En ese instante, Calvino se dirige contra quienes detentan la autoridad política y que desean obligarle a hacer lo que Dios le ha prohibido. Pero éste es el Calvino actor de Dios, defendiendo una determinada visión de las relaciones entre poder político e Iglesia, una Iglesia que tiene a su cargo el asegurar la educación moral de los cristianos y el impedir que el culto dedicado a Dios se vea mancillado por la participación de personas impuras.

Se siguen las protestas de Calvino y de los ministros, entre los primeros de éstos, las de Guillaume Farel que viene en persona a apoyar a Calvino estigmatizando a los «jóvenes» de Ginebra como «peores que bandidos, asesinos, ladrones, lujuriosos, ateos y otras cosas por el estilo». La lucha contra el secretario Philibert Berthelier se convierte en oposición al magistrado. Se mantiene la cuestión de si la autoridad civil dispondrá o no de capacidad para exigir que la Cena se le dé a un individuo sin que éste haya expuesto su arrepentimiento ante el Consistorio. De forma unánime, los ministros se presentan ante el Consejo para reivindicar el derecho de excomunión; ese derecho, afirman, les pertenece, y el magistrado debe aplicar la decisión que se haya tomado, sin discutirla ni ponerla en cuestión. En cuanto a las autoridades civiles de las ciudades suizas mantienen sus reticencias ante la teoría calviniana sobre la excomunión que, por ejemplo, para Berna, debería estar bajo control del magistrado.

Simultáneamente aparecen en la ciudad otros actores conflictivos. El 14 de septiembre, comparece un tal André Chasteau por haber dicho que cuando oye cantar los salmos se le rompe la cabeza y sobre todo que, cuando considera a los ministros actuales, le parece estar viendo a los sacerdotes de otros tiempos. Todavía el jueves, 2 de noviembre, es ahora un carretero el acusado por haber entonado una canción «villana» en una taberna: «Madre mía, quiero al picapleitos, que se ha ido armado hasta los dientes al infierno para buscar a Calvino.» Siempre con aquella voluntad teatral que le caracterizaba, Calvino llega incluso a contrapesar su marcha de Ginebra con la prerrogativa reivindicada por la autoridad civil.

El 7 de noviembre tiene lugar una magna asamblea que pone de nuevo en disputa las dos visiones. El Consejo de los Doscientos adopta una resolución contraria a los deseos de los ministros: según su parecer, le corresponde al Consistorio la amonestación de una persona considerada como recalcitrante hasta tres veces seguidas. A partir de ese momento, puede enviarla ante el Consejo, que queda habilitado para tomar conocimiento de los hechos que se reprochan y para proponer amonestaciones o penas. «Y en cuanto al hecho de la Cena, que el Consistorio no tenga poder para prohibirla a nadie sin la orden expresa del Consejo. Pero si hay alguien de quien el Consistorio considere que no debe participar de la Cena, que sea remitido al Consejo, el cual le aconsejará y decidirá si se le prohíbe o no.» Para Calvino se trata de un fracaso, pero la paciencia continúa estando de actualidad. A pesar de sus quejas, Philibert Berthelier no es admitido en la Cena de diciembre, pues el Pequeño Consejo, hostil a pesar de todo a la posición calviniana, decide que no está en condiciones de recibir la comunión; y, a principios de enero, se comprueba que ha declarado, como represalia, que los ministros eran «malvados» y que Calvino era «un hombre malvado».

En el transcurso de una comida que se organiza el miércoles, 31 de enero de 1554, el «banquete de los sueldos», se acuerda, sin embargo, una paz entre el Pequeño Consejo, los oficiales de justicia, «varios Señores de la ciudad», y Calvino. Eso no impide que Philibert Berthelier vuelva de nuevo a activar las disensiones al plantear su exclusión de la Cena y argumentando ante el propio Consistorio que «quienes deshonoran el poder» le han pedido al Consistorio que se lo «entregue». Se niega a llevar a cabo ningún acto de arrepentimiento ante el Consistorio. Las provocaciones continúan después de unas elecciones que han colocado a los amigos de Ami Perrin en posiciones de fuerza en los consejos. Prosiguen las escaramuzas que llevan a cabo algunos de ellos contra la disciplina calviniana. En el

eje de este juego se encuentra Philibert Berthelier; en abril, habría blasfemado, según denuncia que eleva el propio Calvino ante el Pequeño Consejo; se le excomulga una vez más. En julio, se pone a la ofensiva. Hace ya dos años, dice, que uno de sus hijos espera para poder recibir el bautismo y que los ministros se niegan a admitirlo en la Cena. Se presenta el caso ante el magistrado los días 6 y 13 de septiembre. Philibert Berthelier debe defenderse de la acusación de haber dicho al ver pasar a un niño: «Ve, mi niño, que tú eres mejor y más sabio que todos los de Ginebra.» Habría afirmado también que los miembros del Consistorio querían «invertir el orden de Ginebra».

En medio de lo que constituye una verdadera guerra de guerrillas que se libra entre su concepción del orden confesionalizado de la ciudad reformada y la de los «hijos de Ginebra», Calvino se encuentra, ciertamente, en dificultades. El Pequeño Consejo le hace así esperar veinticuatro horas antes de conceder autorización para que sea impreso un tratado polémico, hasta el punto de que Calvino amenaza con no publicar nunca más obras en la ciudad, «en la que deberé vivir todavía mil años». En octubre, en territorio bernés aunque, no obstante, muy próximo a Ginebra, un ministro, André Zébédée, describe en sus sermones la predestinación calviniana como una herejía. Una carta dirigida por los ministros de Ginebra al senado de Berna no obtiene otro resultado que una misiva de respuesta en la que se exige al magistrado ginebrino que controle mejor a los ministros. Y Calvino debe aceptar una confrontación con André Zébédée en la misma Berna.

El debate continúa en Ginebra de manera insidiosa. El 18 de diciembre de 1554, varios testigos informan de que un tal Petavel ha declarado que preferiría oír ladrar a tres perros antes que ir al sermón a escuchar la voz de Calvino. El 9 de enero de 1555, un alegre grupo recorre Ginebra cantando, entre otros himnos, el *Dios mío, Dios mío, prestad oído*. Se lanzan también insultos contra los franceses, de los que informa Antoine Froment: «Bribones franceses, bandidos franceses, ¿qué venís a hacer aquí? ¿Venís a comeros nuestros bienes? ¿No podéis vivir en vuestro país sin venirnos aquí a enriqueceros con los víveres?» En las calles, se grita nuevamente, «matadlos, matadlos», cuando pasan franceses. Calvino resiste, animando a sus compatriotas a no contestar y, sobre todo, reaccionando gracias al instrumento disciplinario que era el Consistorio.

Pero la paciencia acaba por obtener sus frutos, como si las gesticulaciones de los adversarios de Calvino hubieran acabado por agotar hasta cierto punto su capital socio-político, por abandonar a



una parte de los ginebrinos. En efecto, las elecciones del 3 de febrero de 1555 son favorables a los partidarios de la reforma. Salen elegidos tres síndicos que se oponen a los «hijos de Ginebra», Jehan Lambert, Henri Aubert y Jehan-Pierre Jessé, a los que se añade un cuarto, Pierre Bonna, que encarna una actitud moderada pero que es, en realidad, simpatizante de la posición de Calvino. Se trata de un giro en la historia de la gesta calviniana y de su teatralización conflictual, pues también es muy fuerte la progresión calviniana en el Pequeño Consejo y en los Doscientos. El retroceso de la facción de los perrinistas quizás se deba a una cierta lasitud frente a las repetidas disensiones de los últimos años. Es igualmente reveladora la reacción contra los estrechos lazos familiares que unían a sus dirigentes y que han podido dar la impresión de una estrategia de secuestro de la política ginebrina en beneficio de un núcleo de notables. Bajo esa perspectiva, Edward W. Monter cita una anotación del cronista Michel Roset referente al fracaso de los «hijos de Ginebra» a un rechazo de la toma del control del poder y de los servicios municipales por una «parentela». Por tanto, no sería la cuestión de la excomunión expuesta por Calvino la que conseguiría decantar la balanza política. En medio de un contexto de tensiones con Berna, que habían sido utilizadas por quienes las sostenían para ganar votos, Calvino no ha encontrado todavía, sin embargo, un apoyo decisivo para desestabilizar a los partidarios de Ami Perrin. Si tomamos como ejemplo el Pequeño Consejo, la nueva mayoría sigue siendo a pesar de todo estrecha.

La táctica adoptada por los vencedores consiste en desviar la apuesta, a partir de ese momento, hacia el problema de la burguesía, después de un tiempo de espera que desemboca en lo que se percibe como una sucesión de pruebas de fuerza por los «hijos» de Ginebra. Y se trata verdaderamente de golpes de fuerza que tienen como objetivo impedir que, a partir de ese momento, los adversarios de la reforma se hallen en condiciones de volver a hacerse con el poder. Los días 22 y 25 de abril comienzan las admisiones de franceses en la burguesía ginebrina, con una hornada de veintiocho nombres, que continuarán el 2 y el 9 de mayo.

Se recuperan entonces las expresiones de descontento de «algunos del pueblo», dirigidas esta vez contra esa práctica que acabaría en la transformación del cuerpo electoral ginebrino y que podía más que perennizar el acceso al poder de los amigos de Calvino. Un primer proceso termina con la penitencia de Balthasar Sept, condenado a «pedir gracia» antes de ser puesto en libertad. Pero el conflicto estalla por los franceses. El 6 de mayo se presenta una reclama-

ción para que las admisiones a la burguesía sean apeladas ante los Doscientos. El 13 de mayo, el teniente Hudriod du Molard y una multitud que se reúne presentan quejas contra los franceses ante el Pequeño Consejo. La pequeña República parece hallarse al borde de la explosión civil. Es evidente que, en esos instantes, la fuerza de Calvino se mantiene en su sangre fría, en su capacidad para conservar la lógica consigo mismo y para mantenerse, así, en el tiempo teatral de la paciencia querida por Dios. El Pequeño Consejo se mantiene firme en sus resoluciones, y los Doscientos le conceden su apoyo. Al día siguiente se presentan nuevas quejas. Pero, durante esas dos semanas, la presión antiperrinista ha sido muy fuerte. Calvino y sus partidarios han elegido recurrir a la práctica de la humillación. Su táctica tiene por objetivo desorientar a sus adversarios humillando a sus jefes. Puesto en libertad el 2 de mayo, Balthasar Sept es pronto encarcelado de nuevo. Jehan-Baptiste Sept y Jehan Cugnier son arrestados, ellos también en razón de falsas acusaciones de traición lanzadas contra dos partidarios de Calvino... El 7 de mayo se acusa de sedición a otro perrinista, François Comparet.

De manera significativa, y después de varias semanas, Calvino predica sobre el Deuteronomio. Y a lo largo de los días siguientes, el miércoles 20 de marzo, su discurso se carga de una agresividad cada vez más densa y ruda, más abrupta y vigorosa. Una agresividad controlada, porque no trata de romper con la prudencia, subrayando que la historia ha llegado a su umbral. En la primera exposición dice que Dios ha pedido que no se «luche». Calvino apela siempre a la paciencia, subrayando que Dios es en todo momento el encargado de la venganza, sin oír que hasta él sube el inmenso clamor de los afligidos. Sólo invita al combate espiritual. Satanás, dice, se halla presente, «maquina» entre los fieles mediante la «violencia» y la «malicia» de los malvados. Es necesario intentar conducir hasta Dios a aquellos que se han alineado con la causa de Satanás, pero, sin duda, ya es demasiado tarde. Están condenados por Dios y la Tierra prometida se abre a los justos. En el segundo discurso calviniano se afirma que ya no hay tiempo para discutir con los enemigos que desprecian a Dios, parece que la paz ya no puede «ser de provecho», pues ellos buscan la guerra. Cuando los hombres quieren utilizar «astucias» e «invenciones» humanas, «consejos» y «avisos», se alejan de Dios. Y es eso precisamente lo que no se puede hacer. Sólo la palabra de Dios puede purificar a los malvados de sus vicios, sólo Dios puede cambiar los corazones. Ya no hay tiempo para vacilaciones y negociaciones, pero, por otro lado, no es necesario intervenir directamente mediante la acción.

En la tercera exposición dice que es necesario dejar hacer a Dios sin anticiparse a su voluntad de castigar o de sanar a sus enemigos, es preciso contar con una «razón justa» para entrar en lucha, declara Calvino todavía el martes, 7 de mayo. Por el momento, prima la espera, pero una espera en la que los hombres de fe deben estar al acecho, prestos a entrar plenamente en el juego providencial de la historia.

Para que Dios bendiga una empresa, es necesario, incluso aunque pida que se venza a sus enemigos, «no mover ni siquiera un dedo a la aventura», es preciso tener un «buen testimonio de nuestras conciencias». No se debe comenzar el combate, sino buscar la paz hasta el final, hasta que los propios enemigos la rompan. Entonces, la disputa «justa y buena» pondrá en manos de Dios la vida de los fieles que tendrán el deber de comprometerse y de implicarse activamente. Es la cuarta exposición la que da a entender que después de la paciencia habrá justicia. Entonces los hombres de fe se remitirán a las promesas de Dios que ha dicho: «Yo te ayudaré, no temas.» En ese sermón, Calvino revela su propia situación de combatiente mediante la que, en un tiempo pleno de tribulaciones para el pueblo elegido, sustituye los acontecimientos del presente: rechazo del temor, afirmación del hecho de que la fuerza humana es impotente para vencer al príncipe del mundo, descripción de un mundo humano lleno de odio y rabioso contra los fieles, que no busca más que arruinarlos, una confianza absoluta en las promesas de Dios, la imagen de una Tierra prometida cercana hacia la que Dios conducirá de manera inexorable a su pueblo si éste resiste a las tentaciones.

Pero, por encima de todo, el espacio y el tiempo ginebrinos se hallan invadidos por el imaginario de un combate que se prepara. De un lado, sale a escena el «nosotros», al que se le representa marchando osadamente en medio de un universo perverso y peligroso, un «nosotros» que lucha espiritualmente. Del otro lado se encuentra Satanás que, ya desde hace largo tiempo, se opone a que se siga por ese camino y que ha procedido mediante «escaramuzas» y «alarmas». Es toda la historia de los últimos años que aquí se nos presenta como condensada: es la de un Calvino que batalla espiritualmente sin desfallecer, respondiendo a todos los ataques y moviéndose de «los locos juicios» del mundo, seguro de que Dios da «victorias increíbles» a los suyos si éstos no se entregan a sus propias «sutilezas». Un Calvino guerrero de Dios, por amor a Dios, pero que, en esa guerra que lleva a cabo, reivindica que él no es más que un actor de la justicia soberana de Dios. Un Calvino que, quizás, y

puesto que no hace más que hablar de la lucha contra Satanás, se esfuerza indirectamente por llevar a los «hijos de Ginebra» a descubrirse...

La elección del «quinto libro de Moisés, llamado Deuteronomio», es muy significativa en esos meses de tensión. Vuelve a marcar con gran fuerza la capacidad de Calvino como actor. Juega a ser un nuevo Moisés anunciando la ley al pueblo hebreo, después de finalizada la cautividad en Egipto, «para hacerle sentir por qué había estado entregado a la servidumbre de Egipto, razón por la que debería dedicarse por entero a la obediencia de Dios». Pues en Ginebra se desprecia la ley de la misma manera en que había sido despreciada en tiempos de Moisés, no cuenta nada más que con «una pobre audiencia». El pueblo vive en medio de la inconstancia, es peor que los judíos de antaño. Dios ha «declarado la Ley, pero cuántas veces ha solicitado al pueblo que la observe mejor que antes; y le ha reprochado su villanía, que hubiera sido tan salvaje, tan mal preparado desde el primer momento para recibir instrucciones de su Creador, y de su Redentor. Pues todo lo que vemos en este pueblo nos pertenece». Calvino juega a enseñar una historia que va a repetirse, que no puede más que repetirse, pues, al publicar la «doctrina contenida en las diez palabras», la doctrina de la sabiduría, al decretar lo que debe ser la historia, quiere conducir la reforma hasta un final que, a sus ojos, sólo puede acaecer. El Deuteronomio enseña que la revuelta contra las enseñanzas de Dios está condenada al fracaso, que la «liberalidad» de Dios ante quienes forman su pueblo es inmensa.

El 15 de mayo, vísperas del día decisivo, es evidente la dinámica de ataque y contraataque al que se entrega Calvino. El púlpito es el lugar elegido para enfrentarse directamente con sus detractores, el lugar desde el que los cubre de invectivas y quizás les provoque a cometer lo que acabará por revelarse como un error. Utiliza la retórica de la vehemencia. Su lenguaje se vuelve profundamente violento, violentamente exclusivista. Ginebra, afirma, está amenazada desde el interior por hombres culpables de sacrilegios y que no merecen el apelativo de cristianos. En efecto, rechazan cualquier enseñanza de la doctrina de Dios, son peores que los turcos y los judíos que, muy en el fondo, todavía conservan cierto sentimiento religioso. De ellos, los que viven en Ginebra son hombres que van al sermón como los «perros», los «toros», los «diablos», sin «honestidad ni modestia alguna». Duermen o murmuran. Antes de apelar a la venganza de Dios que caerá sobre sus cabezas, Calvino los inter-



pela con las siguientes palabras: «¡Eh!, amigo mío, tú eres una bestia brutal, hay tanta cristiandad en ti como en un perro.» Los acontecimientos que siguen entran dentro de una lógica de reciprocidad provocadora. Sin embargo, los protagonistas de los ataques del reformador se hallan en posición precaria, pues no disponen del espacio público que significa el púlpito para replicar a las execraciones bíblicas de que han sido objeto. Ante ellos sólo cuentan con un espacio, el de la calle, y es en el que tratan, a su vez, de perseguir al adversario a quien quieren desestabilizar.

Lo que ha sido presentado como un intento de golpe, según William G. Naphy no habría sido más que una manifestación callejera desorganizada, cuyos protagonistas serían unos cuantos hombres, la mayor parte de ellos en estado de ebriedad. Quizás se haya ignorado que el juego político se desencadena descansando en la oposición simbólica de los lugares: la calle posee su propio lenguaje y su propio sistema de señales, y los «viejos ginebrinos», que dicen actuar en nombre de las tradiciones cívicas de la vieja comuna, tratan de ponerle su marca mediante una acción de desafío y de apropiación. Intentan hacerla vivir como un lugar público de verdad y de autenticidad políticas. Sea como fuere, y según ha revelado Edward W. Monter, se sabe que Pierre Vandel, un hombre muy próximo a Ami Perrin, se esforzó por dispersar a la muchedumbre reunida alrededor del ayuntamiento. Pero Calvino supo sacar inmediato partido de ese incidente; parecía como si hubiera preparado a los ginebrinos, al afirmar que la violencia o el desorden de los enemigos de Dios era una señal por la que Dios iba a interpelar a los suyos para que ampliaran su combate espiritual en una victoria decisiva sobre Satanás. Todo su trabajo parece haber consistido en llevar a sus adversarios a colocarse en una posición difícil, en un campo de batalla imaginario del que él mismo había trazado los límites en Ginebra.

Había llegado el momento de la justicia, porque ya está ahí el tiempo en el que los discípulos de Satanás se exponen a la venganza de Dios y, sobre todo, la hacen posible. Parece ser que todo comenzó el jueves, 16 de mayo de 1555, en la fiesta que siguió a una comida ofrecida a sus partidarios por Ami Perrin y uno de sus allegados, Pierre Vandel. En medio de ese contexto festivo, estalla un «tumulto» del que es víctima el síndico Henri Aubert. De acuerdo con sus opiniones, mientras se encontraba en su tienda ha visto a varios hombres que, con las espadas desenvainadas, se estaban agrupando ante la casa vecina, perteneciente al consejero Baudichon. Ha tratado de detener a uno de los manifestantes, uno de los

hermanos Comparet, que no ha aceptado entregarse. Hubo un cierto alboroto seguido por la llegada de la guardia mandada por el capitán Ami Perrin. En circunstancias no aclaradas, este último trataría de arrebatarse el bastón de síndico, símbolo de autoridad, de manos de Henri Aubert, que ofreció resistencia. Corrió por la ciudad el rumor de que los franceses estaban armándose y que, según palabras de Calvino, Ami Perrin había afirmado que él detentaba a partir de ese momento el bastón de síndico. Habría venido también otro síndico a recuperarlo.

Esta pelea fue enseguida utilizada por Calvino y sus partidarios, que denuncian un intento de sublevación para tomar el poder. Dios es Todo, y debe hacerse todo para que sean vencidos sus adversarios, para que la ciudad sea purgada definitivamente. Sin moderación alguna, el combate exige, entonces, el recurso a todos los medios que se ofrecen. Y entre ellos, ciertamente, el de la exageración a ultranza. Pero no debería llegar a considerarse a Calvino sólo como un manipulador. A sus ojos, el enemigo de Dios es un fiel de Satanás. Con ese título, no puede urdir más que el mal, más que la violencia. Nada de lo que hace es inocente. En el arte del discurso y de la práctica calvinianos no hay sólo manipulación, también se encuentra el arte de la representación, de una representación que, con el fin de que condicionase una imagen negativa del otro, segrega la lógica misma de un pragmatismo bíblico. Al día siguiente del tumulto, y de manera preventiva, el Pequeño Consejo prohíbe todas las reuniones y los reagrupamientos de hombres.

Calvino reanuda y asume su papel de actor de Dios, para quien todo debe hacerse (gracias a la utilización metódica del motivo de la conjura), para destruir a un adversario que a sus ojos es el adversario de Dios. Interviene oralmente exigiendo que se haga justicia, pues la reacción de la justicia civil no parece haber sido inmediata, sin duda por temor al descontento de los bearneses. El lunes 20, el martes 21 y el miércoles 22 de mayo, sus sermones sobre el cuarto capítulo del Deuteronomio comienzan evocando la ira de Dios que cae sobre los incrédulos cuando permanecen insensibles a las advertencias que se lanzan día tras día. En este mundo terrenal sólo debe escucharse a Dios. A quienes se rebelan a aceptar la palabra de Dios les espera una horrible condena, porque han tenido conocimiento de la verdadera doctrina, pero, por sus faltas, se han refugiado en «una rabia diabólica». Son más culpables que los turcos y los papistas, pues éstos viven sin haber sido iniciados en la verdad. Dios quiere que su pueblo sea uno, que viva en medio de la unión más estrecha y total con él, tanto en el templo como en

cualquier lugar de la ciudad. Hoy en día, las «cizañas» quiebran esta unión, de la misma manera en que la rompieron en tiempos de Moisés. Pero hoy, como ya anunció el propio Moisés en su momento en nombre de Dios, debe guardarse un «orden», el de un lazo que constituye una «recta unión» sagrada. Es necesario odiar a quienes siembran la discordia, a los «canallas que hoy sirven al Diablo, como si estuvieran a sueldo suyo, y que llegan incluso a venderse a sí mismos para servirle». Ha habido «complots» y esas tramas, llenas de inmundicia y de hedor, son conspiraciones contra Dios. Dios no desea que los ladrones y los traidores se mezclen con el pueblo; ha llegado el momento de separarse de ellos, rogando además a Dios que limpie su templo de «villanías» de los «enemigos internos».

El reformador acabó por ganar el pleito, quizás gracias a la propia presión de sus discursos. Entre el 17 y el 19 de mayo, hubo en primer lugar una serie de interrogatorios a testimonios de los sucesos, «hijos de Ginebra» y calvinistas. El viernes 24, se decreta que cinco hombres, entre ellos Ami Perrin y Balthasar Sept, sean arrestados. Calvino exige la vía del rigor en nombre de la soberanía de Dios. Se añaden a la lista otros perrinistas, pero Ami Perrin y la mayor parte de sus aliados han huido ese mismo día hacia territorio bearnés. Comienza una limpieza de la ciudad estimulada por la severidad de las primeras decisiones de la justicia. También Philibert Berthelier elige la fuga. Se rechaza la demanda interpuesta ante los Señores y el Consejo de los Doscientos por los parientes de Ami Perrin solicitando que este último pueda venir a justificarse. Es la lucha por los cargos. El martes 28, varios testigos declaran ante el Consistorio contra François Daniel Berthelier, hermano de Philibert, porque, además de otras expresiones que se consideran malsonantes, ha dicho que «hará quemar los libros de Calvino». Las mujeres de los fugitivos son también objeto de denuncia. Calvino reclama que se establezca una lista con todos aquellos a los que se les prohíbe la participación en la Cena y que siguen obstinados en el rechazo de una penitencia previa.

Finalmente, el lunes 3 de junio comienzan a sucederse las condenas por contumacia. Se decreta un breve periodo de «terror» bajo el pretexto de un complot que tiene como objetivo destruir la disciplina eclesiástica y la reforma, abolir las ordenanzas de 1541 y el Consistorio (Edward W. Monter). Se condena a muerte a Ami Perrin, a Balthasar Sept y a otros tres inculpados: sus cabezas serán clavadas en el patíbulo y los cuerpos descuartizados. Previamente, a Ami Perrin se le deberá cortar una mano en el mismo lugar en el

que se supone que atentó contra la dignidad del síndico Henri Aubert. El 19 de junio se expulsa del Consejo general a los más allegados a los perrinistas fugitivos. Pero aún no acaba ahí la erradicación de la facción de los «viejos ginebrinos». Incide directamente sobre quienes no han conseguido escapar: el jueves 27 de junio, se condena a los dos hermanos acusados de haber desencadenado el tumulto del 16 de mayo a ser decapitados y a la posterior desmembración de los cuerpos; un cómplice debe confesar y pedir perdón, con una antorcha en la mano, y se pone en la picota a otros dos inculpados. No hay nada que detenga la maquinaria represiva. Calvino vela para que los suyos no bajen la guardia.

En un sermón pronunciado el 14 de julio de 1555, en el que comenta el salmo 149, la violencia calviniana, cargada con un odio que es copia de las imprecaciones bíblicas, apareció una vez más para justificar la condena a muerte de los malvados. Según dice, los fieles de Dios reciben la misión de deshacerse de los malvados y los incrédulos, y recuerda los combates de Moisés, de un Moisés que no perdona ni a sus propios familiares, que se aparece con la «espada tinta en sangre» en medio de los suyos, pidiendo a quienes aman a Dios que le sigan y que maten a cuantos se tropiecen por el camino. La venganza ensangrentada de Moisés no quiebra su «espíritu bonachón», de la misma manera en que la violencia de David obliga a derramar sangre humana en numerosas guerras. No se ha tratado de la violencia desencadenada por un mortal, sino de la violencia saludable de Dios que arma de coraje a los suyos para ejecutar su violencia. A los buenos cristianos les repugnan los derramamientos de sangre, y cuando se ven obligados a hacerlo no es por cólera o por pasión, no es por crueldad, sino porque constituye un «deber» que sólo Dios les obliga a tener en cuenta. Es evidente que, para Calvino, existe una prioridad antes de hacer la guerra a otro, y esa prioridad no es otra que la palabra de Dios, pues de aquí en adelante la humanidad se halla bajo el reino de Cristo que ha apelado a «dar apoyo a los enfermizos». Es necesario distinguir las personas privadas y las públicas, pero quienes están armados con la espada no deben desfallecer jamás ante Satanás y sus discípulos, deben castigar las faltas cometidas utilizando «la virtud que les ha sido entregada» bajo pena de hacerle un «deshonor a Dios».

También se condena a François Berthelier, el segundo hermano del enemigo de Calvino, encarcelado el 14 de julio después de haber cometido el error de regresar a la ciudad. Trata de librarse de la muerte gracias a confesar y a la intercesión de Berna. Pero no será suficiente y, finalmente, será decapitado el 11 de septiembre.



El martes, 6 de agosto, una nueva oleada represiva completa el éxito calviniano y acentúa su valor demostrativo: Philibert Berthelier, Pierre Vandel y Jehan-Baptiste Sept son condenados a muerte por contumacia. Se destierra a perpetuidad a Michel Sept, junto con seis de sus amistades políticas; se expulsa a otros dos perrinistas por un periodo de diez años. El jueves, 15 de agosto, les corresponde abandonar la ciudad a las mujeres de los condenados, bajo pena de ser encarceladas, y se confiscan los bienes de sus maridos. Al día siguiente, el Consejo de los Doscientos publica un edicto. Su objetivo consiste en evitar cualquier clase de contestación posible a la depuración que se está desarrollando: se ordena que no se hable de reintegrar a la ciudad a los condenados bajo pena de decapitación.

En resumidas cuentas, los cuadros que ofrece William G. Naphy muestran la importancia de la purga política que ha alcanzado el juego calviniano de manipulaciones y contramanipulaciones. Fueron objeto de persecución sesenta y seis personas en las que, efectivamente, los calvinistas veían a enemigos de Dios. De entre ellas, sólo fueron ejecutadas ocho, pero porque otras quince, también condenadas a muerte, pudieron fugarse. Cuatro individuos se vieron afectados por destierros de un total de entre tres a diez años. De esas sesenta y seis personas, veintiséis estaban vinculadas a las seis principales familias, tras las que los «viejos ginebrinos» trataban de resistir a los franceses.

Las elecciones de 1556, 1557 y 1558 refuerzan a continuación el proceso de ocupación de la autoridad civil por los calvinistas. ¿Se puede, por tanto, hablar, como lo ha hecho William G. Naphy, de los años de clausura de un «periodo revolucionario» que habría contado con dos secuencias disociadas, en primer lugar la toma de control de la Compañía de los pastores a través de la instalación de ministros franceses, seguida a continuación por la eliminación de los «hijos de Ginebra»? Es cierto que, a partir de ese momento, cesan aparentemente los enfrentamientos y que se abre paso una era de estabilidad, que se ve marcada por un proceso acelerado de integración en la burguesía. Edward W. Monter ha calculado que, entre 1555 y 1557, fueron admitidos en la burguesía unos trescientos cuarenta y un individuos, es decir, sólo algunos menos que en los dieciocho años que precedieron a la prueba de fuerza calvinista. Pero no hay que idealizar demasiado el futuro de esa victoria, puesto que, aunque les puso las cosas más fáciles a Calvino y a sus compañeros de lucha, no por ello deja de ser me-

nos frágil. De manera regular iban apareciendo rumores de la preparación de complots, sobre todo a partir de 1557, que tienen por objetivo entregar la ciudad a los enemigos del exterior; a Berna y, por encima de todos, a Saboya. Entre los presumibles agentes de esas acciones dirigidas contra la calvinización de Ginebra aparecen, entre otros, Philibert Berthelier o Balthasar Sept... En diciembre de 1563, dos hombres serán ejecutados por complicidad. La estabilidad es relativa y quizás haya sido la prudencia la que llevara a que Calvino no fuera admitido en la burguesía hasta muy tarde. En realidad, los peligros fueron quizás mayores para la República y para su opción religiosa con posterioridad a 1555, sobre todo después de 1560, cuando en el reino vecino de Francia comenzaron a desencadenarse importantes tensiones.

Al fin ha vencido su terquedad metódica, teatral, y la utilización de cuantas ocasiones se le presentan para debilitar al adversario, en el marco de una violencia institucional, y Ginebra puede convertirse en una ciudad nueva, una ciudad de la reforma. Calvino justificó además todas las sentencias y su propia acción contra los perriñistas al proclamar que el predicador que no hace «de buena atalaya», que incumple por tanto su vocación de ser un centinela de Dios frente a los enemigos, conscientemente o por negligencia, es el primer culpable. Permite que reine el vicio, no consigue alejar el mal de quienes corren el riesgo de perderse vencidos por su fuerza de seducción. Paralelamente, aquellos que poseen la espada de la justicia deben ejercer ésta de una manera implacable, bajo pena de incurrir en la cólera de Dios. Lo importante es que, a partir de ese momento y por ese juego que ha conducido poco a poco al adversario a caer en falta o que ha utilizado el argumento de inventarse una «conjura» adversa, el trabajo calviniano ha alcanzado uno de sus objetivos: ha derrotado a uno de los enemigos interiores.

No obstante, no debe interpretarse ese largo episodio y su conclusión de manera anacrónica. La acción calviniana se inscribe en la tradición de luchas urbanas entre facciones antagónicas, y la estrategia exclusivista de los partidarios del reformador no tiene nada de sorprendente. Se confunden en ella prácticas políticas tradicionales y representaciones religiosas del momento. No debe verse en Calvino a un pionero de las prácticas terroristas o dictatoriales actuales. Antes bien, debería valorarse el apoyo profético de su actuación, de una actuación que le lleva a mezclarse con sus modelos. Y en ese momento esencial para él, su modelo es Moisés, un Moisés intensamente intransigente frente a quienes rechazan seguir al Dios de la Alianza. Y los medios son los habitualmente utilizados en

las ciudades de su época, lo que no le impide subrayar que el rigor no debe hacer olvidar la piedad. El corazón del juez que condena a un malhechor al castigo debe llorar en su interior, puesto que ve sufrir ante él a una criatura creada por Dios a su imagen, pero «con todo, es preciso que pase por eso y que ejecute el oficio que le ha sido encomendado por Dios», por un Dios que quiere la ruina de todas las abominaciones y que la quiere por entero. Si el magistrado sólo la realiza de manera parcial, imperfectamente, es este último quien se convierte en criminal, pues se olvida de su vocación.

Sea como fuere, los sucesos de 1555 y la serie de «maquinaciones malditas» llevadas a cabo por hombres «incorregibles» en su «licencia desbordada», abren un nuevo periodo de la historia de Calvino en Ginebra: la tarea de consolidación de la reforma. Es preciso repetir que el sentimiento antifrancés continúa fluyendo por la ciudad. El 27 de marzo de 1561 se prohíbe la participación en la Cena a Pierre Dulcis por unas frases que lanzó contra un francés que no quiso comprar su vino por considerarlo turbio. El Consistorio considera que esas palabras iban cargadas de un sentimiento francófono además de ser contrarias al Evangelio.

Desde su regreso a Ginebra, a Calvino le había llegado ya el momento de poner las elecciones bajo el signo de la fe en Dios, una fe exigente ante la que deben doblegarse todos los intereses personales. De manera regular, había predicado ante el Consejo general en favor de la elección de los oficiales de justicia, exhortando a que sean elegidos «gentes de bien», «aficionadas a la justicia»; estos últimos tendrían bajo su responsabilidad el ejecutar los edictos, el de no dilatar los procesos y el de ofrecer testimonio de temor de Dios en los juicios. El mismo ceremonial tuvo lugar en los sermones que Calvino pronunció ante los Doscientos y, algunos días más tarde, de nuevo ante el Consejo general. En tales ocasiones, Calvino pronunciaba «bellas amonestaciones y exhortaciones», antes de que se eligiese a los síndicos del año o a que fuese sustituido un síndico fallecido. Tras la eliminación de los «viejos ginebrinos», el contenido y el tono de sus intervenciones expresan con claridad aquel *status* de profeta fortalecido que le ha sido reconocido. El viernes, 6 de agosto de 1557, ante el Consejo de los Doscientos y a petición de este último, pronuncia una potente exhortación en la que pide a su audiencia que reconozca sus faltas. Esas faltas provocan la ira de Dios. Calvino les invita a humillarse y a implorar la misericordia divina; pone como ejemplo a David sintiéndose «oprimido por las injurias de Semei y por la agresión de su hijo Absalón: allí él bajó la cabeza esperando el socorro de Dios». Pero, en definitiva, lo que

Calvino quiere decir es que la ciudad debe confiar en la providencia y vivirá, si así lo hace, en medio del orden que señala la confianza en las promesas de Dios. El 4 de febrero del siguiente año, con ocasión de las elecciones, encontramos el sermón de Calvino en los registros del Consejo; como siempre está la invitación que hace a cada oyente de que tome conciencia de su «pequeñez», de que es «menos que nada» en medio de las amenazas que se levantan en todo el mundo. Dios debe ser el único recurso en medio de las vicisitudes, una «buena» policía en la ciudad honra a Dios. No puede mantenerse la unión sagrada del pueblo a Dios si no se repite sin cesar, como una letanía, que hay una pendiente resbaladiza que le aleja de Dios y que hacer penitencia es imprescindible para todos. Es necesario revestir a Cristo en uno mismo.

El domingo, 4 de febrero de 1560, Calvino precisa una vez más ante el Consejo general, y antes de que se proceda a la elección de los síndicos y del tesorero, la visión que él tiene de la jurisdicción temporal. El magistrado debe tener siempre presente la situación de asedio a que está sometida la ciudad. Por esa razón debe seleccionarse a gente que tenga la capacidad de ejercer una vocación «tan gravosa». Dios es el «presidente y gobernador» de la elección y esa selección no debe tener como finalidad más que el honor y la gloria de Dios, así como la seguridad y la defensa de la República: «Ha alegado también el ejemplo del buen rey Josafat en que, habiendo nombrado jueces para los territorios de Judea, les advierte de que ocupan el lugar de Dios y eso a fin de que quienes sean nombrados no manchen un puesto tan sagrado y que los electores lo tengan en cuenta.»

En la Ginebra calviniana no ha habido «teocracia» porque en ningún caso tuvo lugar un proceso de fusión o de confusión entre la autoridad secular y la Iglesia visible. Y además, porque un proyecto de teocracia era antinómico de un pensamiento teológico basado en los designios inescrutables de Dios, en la distancia absoluta que le separa de los hombres. Pero tenía en su imaginario una adecuación que no podía más que estar en camino de realizarse progresivamente, en el respeto de una autonomía fundadora y por el vector de una fe que debía estar intensamente compartida, que se desplazaría desde el orden de la política al orden de la Iglesia, y desde el orden de la Iglesia al orden de la política. Harro M. Höpfl ha descrito el principio de una «independencia organizativa» entre los dos poderes, conseguida mediante una cooperación que constituye un deber religioso y, por tanto, mediante un trabajo de autoestimulación o de autoemulación. La Iglesia no dispone de la fuerza, mien-



tras que el magistrado no tiene capacidad para instruir las conciencias. Ambos tienen «el deber impartido por Dios de velar por la justicia exterior de la moral y por la doctrina y el culto de sus súbditos».

La última exhortación que Calvino dirigió al magistrado la hizo poco antes de su muerte. Cuando hace saber que desea ser escuchado una última vez por quienes gobiernan la ciudad, el jueves, 27 de abril de 1564, varios «Señores» van a su casa y le escuchan. Al día siguiente, habla a los ministros a los que recomienda, por encima de todo, que sean solidarios entre ellos: «Amaos los unos a los otros, daos apoyo los unos a los otros, que no haya lugar a la envidia.» En un último gesto, toca la mano de cada uno de sus visitantes, les recomienda que rueguen a Dios «por él a fin de que el Señor le fortifique». Murió el 27 de mayo.

## Desarraigos

Es evidente que se desplegó racionalmente una inmensa energía para conseguir la unión entre el poder político y la autoridad eclesiástica, con la misma voluntad de hacer avanzar a la pequeña República siguiendo el sentido de las exigencias y las promesas de la palabra de Dios. La acción calviniana sigue otra dirección que es, por lo demás, paralela a la precedente, puesto que los perrinistas, «libertinos» o no, defensores del orden de la vieja comuna o no, fueron juzgados por Calvino como enemigos y despreciadores de la palabra de Dios, como criminales, y condenados en tanto que tales. Se trataba de una lucha contra la herejía, contra todos los que, mediante sus palabras desnaturalizadas, ponen en riesgo de introducir a la Iglesia en tiempos de incertidumbre, en tiempos de vacilación de las almas.

Es aquí de gran valor la dedicatoria a los fieles lectores que precede a la edición de los *Comentarios al Libro de los Salmos* y que está datada en julio de 1557. Calvino se presenta en ella como una persona que ignora el descanso, pues se ha visto asaltado sin cesar, se ha visto obligado a superar su «debilidad y miedo» naturales para exponerse él mismo. Satanás no ha abandonado nunca su presión sobre él, y ha llegado a utilizar hasta a su amigo más allegado, más íntimo, con quien compartía todos los secretos, y que no ha vacilado en levantar contra él bíblicamente su «calcañar». Esta comprensión calviniana de la presencia irreductible de la «herejía» frente a él, hasta en lo más cercano a él, es davídica. Le coloca una vez más

en situación de ser actor, pues su rechazo de la «herejía» le viene dictado por ese espejo que constituye la Biblia. Nicolas Colladon justifica así el rechazo irreductible a transigir, el exclusivismo calviniano frente a quienes, nos dice, han tenido el atrevimiento de acusar al reformador de haber sido cruel, sanguinario, «irreconciliable».

Hay que tomar conciencia de que, más que cualquier otro hombre de su época, Calvino se ha sentido expuesto a los ataques repetidos sin cesar de aquel a quien él denominaba Satanás. Por otra parte, él mismo ha buscado y provocado esos ataques como si le fueran algo necesario. Creía que llevaba la doctrina de Dios en él y que esa misma doctrina le dictaba los propios principios de su severidad. Actúa, según lo han definido las «santas leyes», por fidelidad a Dios, por fe, de tal manera que quienes «se burlan de Dios» sean perseguidos y castigados. La muerte o el destierro para los blasfemos y los herejes responde a la voluntad de Dios, mientras que la misericordia es un pecado. Después de la ejecución de Miguel Servet, Calvino publica en latín, en febrero de 1554, una *Déclaration pour maintenir la vraie foi que tiennent tous chrétiens de la Trinité des personnes en un seul Dieu*. Un tratado que pretende legitimar el castigo de los herejes.

El problema que desea solucionar es el del uso de la espada contra los herejes. Algunas críticas, nos dice, proceden de hombres que pretenden que ese uso permite la tiranía papal. Calvino contesta y basa su gestión exclusivista en san Agustín luchando contra los donatistas: espantar sin enseñar no sirve de nada, pero enseñar sin reprimir puede conducir a que los fieles se acostumbren, llegando a perderlos. Para Calvino, la herejía debe situarse en el mismo plano que el robo, el crimen o el adulterio, y cuando se permite que, sin inquietarlo, un hereje se mantenga en medio del rebaño de Dios, está constantemente en condiciones de matar a inocentes. Pierde sus almas, lo que le convierte en asesino. Dios ha entregado la espada a los magistrados «para defender la verdad de Dios cuando sea necesario, castigando a los herejes que la tergiversan». No hay que asimilar el malhechor al mártir, no hay que confundir la tiranía de los papistas con la severidad justa que puede llevar a la docilidad a quienes se han extraviado. La justicia de los hombres debe ser un «pequeño espejo» de la justicia de Dios. Cuando se castiga a un criminal no se hace para perjudicarlo sin razón y no se puede acusar al juez de crueldad. Quienes participan de la jurisdicción temporal cumplen con su «deber», hacen «un sacrificio agradable a Dios» al condenar a muerte al autor de un crimen; lo que no impide que «nosotros» sintamos piedad.

Con regularidad, Calvino le pide al magistrado que le ayude para purgar a la Iglesia de quienes le niegan su papel como intérprete de la palabra de Dios. El 15 de mayo de 1551 da también aviso de la llegada a la ciudad de dos herejes, probablemente se trataba de dos anabaptistas o de libertinos espirituales parisienses. En efecto, se trata de hombres que consideran que el verdadero cristiano es un hombre perfecto, que puede alcanzar un estado de perfección mediante la remisión de los pecados concedida por Cristo. Es Satanás quien los envía, sostiene Calvino, para tratar de corromper a la Iglesia. Uno de ellos hace contrición después de un careo en prisión con su denunciante. El otro, que se obstina en su error, es desterrado, de la misma manera en que lo será también Jérôme Bolsec algunos meses más tarde.

Con este último personaje se endurece la imagen de un Calvino perseguidor de herejes. Jérôme Bolsec es un fraile carmelita que, en 1549, se instala en Veigy y forma parte del entorno de aquel gran amigo de Calvino que es Jacques de Borgoña, señor de Falais, del que es médico. El 15 de mayo de 1551, comienza a hacer públicas algunas dudas sobre la doctrina de la predestinación que, según él, llega a hacer de Dios el responsable de los pecados humanos. El 16 de octubre reitera esas críticas ante la Congregación, mientras Calvino defiende a continuación su tesis apoyándose en numerosas citas de las Escrituras. Al acabar la disputa, Jérôme Bolsec es arrestado por herejía y los meses siguientes se convertirán en un tiempo pleno de hábiles argumentaciones entre un hombre encarcelado, que mantiene sus opiniones, y Calvino y los ministros. Según afirma Jérôme Bolsec en su comparecencia ante el Pequeño Consejo el 20 de octubre, la voluntad divina no puede ser causa de las malas acciones de los condenados. Su defensa se convierte en una acusación: Calvino profesa un error que es un puro absurdo. El 18 de diciembre, este último replica por el mecanismo de emitir una declaración que aborda la cuestión de la «elección eterna de Dios». Trata a Jérôme Bolsec de charlatán, de «cerdo» y, sobre todo, insiste en la soberanía de Dios, en cuya mano se encuentra la salvación de todos los hombres. El 23 de diciembre de 1551, se condena a Bolsec al destierro, a pesar de que las Iglesias de Zurich, Berna y Basilea piden moderación al magistrado ginebrino. Y esta decisión comporta la ruptura de la gran amistad que unía a Calvino con Jacques de Borgoña. No obstante, Jérôme de Bolsec seguirá siendo, en la distancia y a lo largo de los años siguientes, un adversario que, desde el territorio de Berna, trata de hacer más frágil la posición del reformador mediante la denuncia de su doctrina.

En Ginebra la herejía va y viene y encuentra siempre en Calvino un terrible censor. En agosto de 1552, denuncia el anabaptismo de un alemán. Pero cristaliza por encima de todo en el tema de la predestinación. El 1 de septiembre y en presencia del magistrado, Calvino debe contender con el abogado Jehan Trolliet que critica «pasajes» de la *Institución de la religión cristiana* relativos a la predestinación y que hace suya la argumentación de Jérôme Bolsec. Es decir, no sólo se dedica a reclamar la depuración de la Iglesia desde una posición de ataque, sino que él mismo se ve obligado a adoptar una actitud defensiva. El horario sin huecos del reformador encuentra su continuidad en la inversión permanente de energía que le viene exigida por esa constante actitud combativa. No pasa ni una sola semana sin que suene la alerta y que necesite una implicación de todo su ser. Los debates teológicos con Jehan Trolliet duran varios meses hasta que, finalmente el 9 de noviembre, el magistrado declara a la *Institución* un libro de buena y santa doctrina de Dios y prohíbe que, en el futuro, se hable mal no solamente del propio libro, sino también de su autor.

En julio de 1553, un tornero, Robert Le Moyne, originario de Honfleur, hace suya a su vez la argumentación de Jérôme Bolsec: «Él ha dicho que Jesucristo nos ha redimido de nuestras voluptuosidades y abominaciones y voluntades: los hombres se excusan diciendo que el diablo se las ha hecho hacer: no hay ninguna excusa con el diablo pues somos nosotros mismos: ha dicho a un alisador hablando de la predestinación: no me habléis de esa predestinación; hay muchas gentes de Francia que han venido aquí y cuando han oído hablar de dicha predestinación han regresado. Yo no la quiero para nada.» Robert Le Moyne ha hablado también de una «puñetera predestinación», lo que le cuesta pasar por un intenso interrogatorio teológico. En agosto, el Consistorio presenta ante el magistrado a un tal Jehan Baudin. Sufrió pena de destierro perpetuo. Pretendía que la Biblia era un «papel en blanco» al que se le podía obligar a decir cualquier cosa, que Cristo era «un espíritu» y que, si se había aparecido a las mujeres después de la Resurrección, se debía a que era «amoroso». Ese personaje, revelador de la inmensa fermentación religiosa que Calvino trataba de contener, parece haber cultivado una teología panteísta; ante el Consistorio y ante el Pequeño Consejo repite que sólo creía en «aquello que hacía germinar y florecer el heno y las viñas y que no creía en otra cosa».

Este episodio se desarrolla una decena de años antes de un suceso que, a los ojos de Calvino, pone en juego algo más que el calvinismo y Ginebra, «ya que ese caso importa mucho a toda la cris-



tiandad». Es, por tanto, preciso tratar de comprender el encarnizamiento de Calvino contra el aragonés Miguel Servet como un asunto de guardia y protección de un rebaño amenazado.

El contexto de la ejecución de Miguel Servet es el de la lucha final contra los perrinistas, pero también hay que añadir datos específicos de un antiguo antagonismo que dura ya desde las últimas estancias parisinas del reformador de Ginebra. Médico notable, Miguel Servet había publicado, en 1531, un *De Trinitatis erroribus* en el que refutaba la concepción atanasiana de las tres personas divinas, y había mantenido una relación epistolar muy tensa con Calvino desde hacía largo tiempo. Había negado la eternidad de Cristo en tanto que persona existente con anterioridad a la concepción y a la encarnación, e iba evolucionando siguiendo una visión panteísta de lo divino. Para él, el Espíritu Santo no era distinto de Dios, se confundía con Dios: «El Espíritu Santo no existe al margen del Espíritu de Dios que habita en nosotros.» En este marco, el propio hombre participaba sustancialmente de Dios.

Para Calvino era un blasfemo del nombre de Dios, pues «quería borrar a las tres personas en su esencia, y decía que quienes reconocían como un solo Dios al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, haciendo una distinción real entre ellas estaban construyendo un perro del infierno con tres cabezas». Era un monstruo infernal. Con ocasión de la redacción del tratado *Des scandales*, en 1550, Calvino había señalado la hostilidad de principios que debía convertir a cualquier cristiano en adversario de Miguel Servet, el hombre que invertía todos los dogmas de la fe por orgullo e ignorancia. Era el paradigma absoluto del enemigo a abatir, y el reformador de Ginebra no vacilaba en hacer un juego de palabras fonético comparándolo con Cerbero, el perro guardián de los infiernos.

Después del asunto de los pasquines, Miguel Servet había residido en Lyon; a continuación, y bajo el seudónimo de Villanovanus, había publicado un *Traité sur les sirops*, la *Geografía* de Ptolomeo, la Biblia y también una obrilla sobre astrología. Instalado clandestinamente en Vienne, hizo publicar en Lyon, en 1553, su *Christianissima restitutio*, de la que, ya en 1547, le habría enviado un borrador a Calvino. Los dos impresores lyoneses de ese texto, Balthasar Arnoullet y Guillaume Guérault, mantenían alguna relación con los perrinistas. Algunos historiadores creen que la intención de Miguel Servet era la de convertir a Calvino a sus tesis y fue ésa la razón que le llevó a mantener correspondencia con el reformador para pedirle que le dejara ir a Ginebra y le permitiera, así, tratar de

convencerle. Desde ese momento, Calvino le escribió a Guillaume Farel diciéndole que, si alguna vez Miguel Servet se atrevía a acercarse hasta las orillas del lago Lemán, no permitiría que «saliera vivo».

Guillaume de Trie, un allegado de Calvino, fue quien estuvo en la causa del arresto de Miguel Servet en Vienne. Probablemente actuó incitado por el reformador. En efecto, puede suponerse que Calvino deseaba disociar la religión del Evangelio de las sospechas de antitrinitarismo que en Francia se le aplicaban, y poner fin también a la que él consideraba como una doctrina abominablemente diabólica, peor que cualquier otra: según la lectura que hacía de la doctrina de Miguel Servet, rechazaba que el hombre tuviera «una Deidad [una divinidad] plantada en él, no sólo por lo que respecta al alma sino también en cuanto al cuerpo»; rechazaba que, según avanzaba Miguel Servet, Dios hubiera «hecho su Deidad común a todas las criaturas, que Él fuera madera en la madera y piedra en la piedra». Además, Calvino se oponía firmemente a la idea desarrollada por Miguel Servet de la existencia de una benevolencia divina para con todos los hombres religiosos, cualquiera que fuere su fe. Las cartas que Servet le envió a Calvino se entregan como pruebas de culpabilidad haciendo de intermediario Guillaume Arneys, un primo de Guillaume de Trie. Una vez más puede comprobarse que, frente al poder envolvente de Satanás, Calvino no plantea la cuestión del fin y los medios. El servicio a Dios pasa por delante de cualquier otra consideración. Ser un actor de Dios significa ser por entero de Dios, hasta olvidar determinados antagonismos.

El 5 de abril de 1553, Miguel Servet compareció en Vienne ante Mathieu Ory, inquisidor general de la fe, probablemente puesto directamente en antecedente de sus actividades gracias a las informaciones procedentes de Ginebra transmitidas por Guillaume de Trie. Pero el caso quedó parado en ese punto, pues dos días después consiguió huir de la prisión de Vienne. Poco más tarde fue, sin embargo, condenado a la hoguera por contumacia y la *Restitutio* entregada a las llamas. Calvino negará haber «pretendido que Servet fuese detenido por el papado» y utilizará la calumnia para quitarse de encima las acusaciones que rápidamente cayeron sobre él. Es muy posible que, en el contexto de la lucha contra los perrinistas, la muerte de Servet hubiera sido programada desde Ginebra a fin de impedir que el teólogo antitrinitario pudiera participar en la acción de aumentar la posición de fragilidad de Calvino. Contra el supuesto de colusión que haría pesar Calvino sobre ellos, Ami Perrin y sus aliados preferirían no apoyar abiertamente al médico mientras duró el proceso que, como veremos, se abrió contra él en la propia Ginebra.

Sea como fuere, el 13 de agosto de 1553, Miguel Servet es reconocido en el templo de la Madeleine y detenido por denuncia del secretario de Calvino; a continuación será arrojado a un calabozo infecto. El propio Calvino enumeró unos cuarenta errores atribuibles a él. El 15 de agosto da comienzo el proceso, pero, en su correspondencia, Calvino deja entrever que sólo hay una posible salida a ese encarcelamiento: la muerte, según le escribe a Guillaume Farel, al tiempo que afirma a otro amigo que es necesario actuar con extremo rigor para impedir que «los impíos tengan derecho a vomitar impunemente sus blasfemias». Hay que proteger la gloria de Dios dando un escarmiento, y siempre es el secretario de Calvino, Nicolas de La Fontaine, el encargado de presentar la acusación ante el Pequeño Consejo, una acusación que gira esencialmente sobre la persona de Cristo, sobre la Trinidad y la autoridad de la Biblia. Es importante advertir que Calvino trata aquí por todos los medios de no colocarse en una situación incómoda. En algunos momentos, el «hereje» no compareció ante el Consistorio; los propios ministros de Calvino no fueron consultados por el magistrado más que como consejeros o teólogos expertos. Sólo era un criminal y, por tanto, debía ser tratado como tal.

Para parecer que no permitía que el proceso se superpusiera en exceso a las luchas entre calvinistas y perrinistas, el 21 de agosto el magistrado tomó además la decisión de consultar a las Iglesias y ciudades de Suiza, Berna, Basilea, Zurich y Schaffhouse, y envió, el 22 de agosto, una misiva a Vienne para conocer las causas del arresto del teólogo antitrinitario a principios de año. Durante el cuarto interrogatorio, Calvino debatió con Servet, quien le puso entonces el sobrenombre de *Simón Magus*. El 31 de agosto llegó a Ginebra una copia de la sentencia pronunciada en Vienne; Miguel Servet continúa disputando con Calvino al tiempo que las pruebas del caso se envían a las Iglesias de Suiza. El 1 de septiembre es el momento en que el Consejo exige que Philibert Berthelier reciba de nuevo la Cena y en el que Calvino se opone a esa decisión que se refiere a un hombre a quien designa como rebelde. La intransigencia se aplica en cualquier dirección. Por otro lado, Miguel Servet no cede, contestando a los treinta y ocho artículos que estigmatizaban su impiedad. Trata a Calvino de «acusador criminal» y de «mentiroso», invocando a los Padres de la Iglesia y reclamando ser juzgado por el Consejo de los Doscientos.

Las respuestas de las Iglesias y de los consejos de las ciudades solicitadas no llegan a Ginebra hasta el 19 de octubre. Se condenaban las tesis de Miguel Servet. Schaffhouse daba a entender que era

preciso destruir los «errores» del médico, mientras que Berna parecía inclinarse igualmente hacia la severidad. El 26 de octubre se dicta la sentencia de muerte. Pero ya la víspera, Calvino le había escrito a Henri Bullinger que sabía que la pena capital se le aplicaría pronto al médico. Este último subió a la pira el 27 de octubre después de haber mantenido un último encuentro con Calvino. No obstante, rechazó arrepentirse de sus «blasfemias», y el reformador, como si hubiera puesto en escena la necesidad de su propio rigor frente a un «orgullo» dirigido contra la omnipotencia divina, abandonó a su suerte al médico y teólogo, a «un hereje que era condenado por sí mismo, llevando su marca y su deshonor en el corazón». Guillaume Farel fue el encargado de acompañarle en el suplicio sin que tampoco él obtuviera una retractación.

Calvino se justificó contra las acusaciones de crueldad, que presentaban el inconveniente de ofrecer una imagen de Ginebra tan represiva como la del papado. No obstante, correspondió a Théodore de Bèze y a Nicolas Colladon legitimar la ejecución de Miguel Servet. Ha muerto un solo Miguel Servet en la hoguera, escribieron, después de tantas blasfemias pronunciadas durante treinta años de ignominias, de «hediondecas» vomitadas contra la verdad de Dios. Pero, añadieron, eso constituía sólo una peripecia si se compara con la inmensidad de sus crímenes, sobre todo el de haber seducido a «una infinidad de personas». Calvino no habría hecho más que cumplir con su deber de pastor «fiel», al advertirle al magistrado que debía cumplir también con «el suyo». Convenía impedir que una «peste» espantosa infectara al rebaño de los fieles, a un rebaño amenazado y agredido por todas partes. Es cierto que el proceso de Servet se desencadena en medio de un contexto marcado por lo que Calvino denomina emergencia repetida de «rebeliones»: expresiones heréticas reiteradas, entrada clandestina en Ginebra de libros de Sébastien Castellion, el conflicto sobre la excomunión de Philibert Berthelier.

No obstante, no se puede aislar la muerte de Miguel Servet como un caso aparte en la aventura de Calvino. Es preciso volver aquí brevemente a un episodio anterior que demuestra fehacientemente la obsesión que el reformador de Ginebra tiene desde siempre por una mitología personal de la «unión», es decir, que se encuentra comprometido en una lucha a muerte contra el mal. El lunes, 9 de marzo de 1545, había solicitado al Pequeño Consejo que a los condenados a muerte, entre los que figuraban «emponzoñadores» acusados de haber introducido la peste en la ciudad, el verdugo les seccionase las manos con rapidez y, sobre todo, que se les estrangulase



antes de ser quemados en la hoguera. Era aquél un caso de represión de unos hechos de brujería que por entonces trastornaba y angustiaba las conciencias de los ginebrinos. Pero él mismo no había vacilado en incitar a las autoridades para que ejercieran la más terrible severidad contra todos aquellos, brujos y brujas de Peney que, acusados de haber propagado la enfermedad por la ciudad de Ginebra mediante «ungüentos» malignos, fueron ejecutados a partir del mes de julio. Posteriormente, en un sermón del 2 de diciembre de 1555, Calvino afirmará también que quien se abandona a Satanás ha caído en «abusos infinitos»; frente a los brujos, los cristianos deben estar «sobrecogidos de angustia». Angustia de verse enfrentados inmediatamente al Mal, angustia de permanecer impotentes frente al Mal. El hereje, lo mismo que el brujo, es un criminal al que debe tratarse como a un asesino, como a un ladrón.

En el contexto de un imaginario mosaico que llegaba hasta el extremo de pedir la pena de muerte para el enemigo de Dios, la lucha emprendida contra los «herejes» no se limita a las grandes figuras conocidas, como la de Miguel Servet. En esos momentos, la vida religiosa ginebrina se encuentra atravesada, sin cesar, por apariciones heréticas menores que también son erradicadas. Están todos aquellos que, siguiendo a Jérôme Bolsec, denigran la doctrina de la predestinación, todos aquellos otros que, de manera mucho más general, se dedican a calumniar con una frase, con unas palabras, la obra de la reforma. De manera incansable, hay hombres que se lanzan contra Calvino y los suyos. Los años pasan y se parecen, y esas actitudes de rechazo, de agresividad expresa o de violencia contenida pueden explicar la voluntad del reformador, hasta su muerte, de no dejar pasar nada, de someter a Ginebra al nuevo orden mediante una tarea de corrección, de delación y de castigos tanto de la herejía como de la idolatría. Ya al día siguiente de la ejecución de Miguel Servet, hay varios testigos que declaran contra un tal Jacques Nerga que ha tomado a su cargo la defensa de Jérôme Bolsec; según declaraciones de Nerga, aquél no habría sido hereje y su destierro no estaba justificado. Algunas semanas más tarde, el mismo Nerga se dirige directamente a Calvino. Después es André Vuillodi quien, antes de ser desterrado durante tres años, es condenado a que se le agujeree la lengua con un hierro candente por haber ido a tomar la Cena por dos veces, a pesar de estar excomulgado. También se halla inmerso en el caso de una acusación de blasfemia contra Dios. Todavía en 1555, Matthieu Gripalde, señor de Farges, parece volver a resucitar la «herejía» de Miguel Servet. Se niega a explicar ante el Consistorio sus desviaciones doctrinales, pero llega in-

cluso a buscar a Calvino hasta en su propia casa para enfrentarse en una disputa.

El mes de abril de 1557 es testigo de esa tensión. El martes, día 13, se somete a interrogatorio a un vecino de la parroquia rural de Vandoeuvres porque se sospecha que ha dicho que la misa de tiempos pasados era mejor que la palabra que de ahora en adelante se predica en la ciudad, «diciendo que se trata de una invención salida de las cabezas de Calvino, Viret y Farel». Es interesante constatar que hace también referencia a una predicción de un tal «hermano Jehan», según la cual vendrían falsos profetas que proclamarían la palabra de Dios «a su gusto». El jueves, 15 de abril, un tal Antoine Luchet mantiene un careo con testigos que le acusan de anabaptismo. Es reconocido por ser un «fantástico» que se niega a ir al sermón. El lunes, 19 de abril, los archivos del Pequeño Consejo registran una docena de casos disciplinarios presentados por el Consistorio: como consecuencia se condena a una joven a seis años a pan y agua por haberse entregado a «la fuente de la idolatría». Antoine Luchet recibe la orden de abandonar la ciudad. En otras sesiones del mes, el Consistorio denuncia a varias personas ante el magistrado por haber asistido a la Cena a pesar de la prohibición que les había sido notificada, mientras que se expulsa de la ciudad a un anabaptista.

Parece como si Calvino asistiera al aumento de un mal irreducible que vuelve a comenzar una y otra vez, con ese privilegio de que es a él al que va dirigido preferentemente el mal. En agosto-septiembre de 1557, mientras que un criado, llamado Antoine Berthollet, se ha irritado afirmando que los sermones de Calvino hablaban demasiado del diablo y no lo suficiente de edificación cristiana, comparece Pierre Brun por haber hablado mal de los sermones de Calvino y «por haber dicho que él no seguía su texto». En mayo de 1558, Calvino reclama la atención del magistrado a propósito de la Iglesia italiana, de la que él mismo había pedido, en noviembre de 1551, que se estableciera en la ciudad para que los italianos refugiados pudieran escuchar la palabra de Dios anunciada en su lengua. Pero interviene el reformador de Ginebra. Revela que esta Iglesia se halla perturbada por espíritus «fantásticos»; entre ellos, el médico Georges Blandrata, que acaba de huir, y ha sostenido las mismas posiciones que Miguel Servet. Como continuación de ese caso, se cuenta también más adelante con el encarcelamiento del calabrés Valentin Gentilis, convicto de herejía antitrinitaria. El hombre se retracta y debe confesar y pedir perdón, con una antorcha en la mano y la cabeza destocada. Se queman sus escritos al

tiempo que recorre la ciudad «a toque de trompeta». A pesar de la prohibición dictada por el magistrado, abandona clandestinamente la ciudad y se une en el exilio a Matthieu Gripalde. A partir de entonces, ataca a Calvino en la distancia, publicando algunos años más tarde un libelo al que el reformador responde con toda urgencia.

Entre los «herejes» hay además un inglés que, dentro de un contexto de expulsión de los alquimistas, ve cómo le confiscan el horno en el que destilaba vino con piedras preciosas. El martes, 9 de abril de 1560, junto con Théodore de Bèze, Calvino va a exigir al magistrado el encarcelamiento de Jehan-Baptiste Morelly y de François Bourdon, y es preciso que se les abra un expediente para que los «culpables» sean castigados.

A una desgracia le sigue otra. En noviembre de 1562, Calvino se presenta ante el magistrado para que tome conciencia de que hay otro peligro que amenaza a la ciudad: han llegado de Lyon ciertas personas calificadas de «ateas». Son alemanes que han abandonado o huido de la ciudad liberada, por fin, de la «papistería»: un tal David de Clébergue y otro miembro de su prestigiosa familia que, según dice, ¡parecen no tener ni fe ni ley!

Sin embargo, la erradicación del mal, de un mal siempre dispuesto a reaparecer, tiene un compañero obligado: la instauración de un orden que despoje al hombre de sus vicios, que le reforme.

## Disciplina

Ya hemos visto que el instrumento de la reforma calviniana es el Consistorio. Con ocasión de sus reuniones se puede reconstruir sobre el propio terreno la acción de Calvino, que consiste en una lucha contra la «perversidad humana» siempre presente; una «perversidad» que posee un poder de seducción, al que pueden ser de pronto sensibles incluso los hermanos en Cristo.

Por una parte, Calvino se presta al combate contra las «supersticiones» romanas. En primer lugar, y por encima de todo, su reforma es una orden de destrucción de la «papistería». Y es siempre su palabra la que se despliega siguiendo el hilo de críticas que, en ciertos casos, pueden ser «muy amplias», dulces o ásperas. Las cifras son suficientemente demostrativas. Cada año, se convoca ante el Consistorio entre el 5 y el 7 por ciento de la población adulta, donde se la examina ante la mirada directa del propio Calvino y de sus críticas. Así, cada año centenares de personas sufren un inte-

rogatorio el jueves —en ocasiones el martes— sobre su presencia en el culto, la frecuencia de su asistencia a los sermones, la manera de rezar, su conocimiento de la verdadera doctrina. Las respuestas quedan cuidadosamente consignadas en los registros que, al testimoniar la voluntad de ruptura con el mal, son como la memoria de una fracción de humanidad refractaria a la reforma de la ciudad, o inadecuada, más bien, a acomodarse a la nueva lógica de palabras y de signos de la gramática sobre cuyas bases se ordena esta reforma. Cada año, Calvino consagra algo menos de una sesentena de días seguidos a esta reunión disciplinar de la que es imposible adivinar la duración, pero que debía poseer una fuerte intensidad dramática. Para los miembros del Consistorio, su finalidad residía, ante todo, en evaluar si los individuos convocados, y que reconocían su error, se hallaban, después de un periodo de prueba, en condiciones de reintegrarse plenamente a la Iglesia. Salvo en algunos pocos casos en que los implicados se atrincheraban en sus posiciones, debía tener una gran capacidad de poner a prueba, incluso de provocar terror a quien se presentaba. Se comenzaba por quienes habían sido convocados por causa de «papistería».

Son numerosos los casos de simulación objeto de esa atención represiva que exige a hombres y mujeres rendir cuentas de su fe. Hay que ofrecer detalles precisos que permitan saber si ha estado presente en las oraciones: el nombre del predicador, el templo en que se han congregado. A éstos se añaden otros datos: tienen que demostrar que se saben el padrenuestro, el credo y la confesión en francés. El jueves, 23 de marzo de 1542, se interroga de esa forma a Pernette, viuda de Pierre Pluvel. Su ignorancia de la palabra de Dios es tal que se la obliga a presentarse cada jueves y por un tiempo determinado a dar cuenta ante el Consistorio del progreso de su fe. Algunos días más tarde, se invita a Jacques Emyrn a asistir cotidianamente a la predicación y a tomar un *magister* que le instruya en la fe. El 12 de octubre de 1542, la viuda de Hylayre Richardet trata de hacer trampa, al recitar la oración leyendo «un pequeño papel que lleva consigo». Algunos de los que han demostrado su debilidad en materia de religión reciben la orden de presentarse, todos los jueves, a sufrir un interrogatorio sobre su fe y de ir, el domingo, al catecismo. El cambio religioso se aprende y, para cada uno de los que se desvían o de los reacios, el Consistorio fija el momento en el que se considera que el individuo ha conseguido llevar ya a cabo la adhesión a la obra común de glorificación de Dios: «Se le ha dado un término de seis semanas para saber rezar a Dios y la confesión y que frecuente los domingos el catecismo y los sermones



y venga a decir los deberes en esta casa.» A menudo se solicita de manera imperativa una promesa; la de «vivir según la Reforma».

Se convoca también a otras numerosas personas, porque no frecuentan los sermones o sólo lo hacen irregularmente, porque rechazan rezar como no sea en latín, porque se les ha oído o han sido sorprendidas invocando a la Virgen María como mediadora y abogada, porque se sospecha que han murmurado de los ministros o han proferido «malas palabras», porque permiten que en su casa continúe la «papistería», no inculcando a su familia y a sus criados el temor de Dios, porque conservan en sus casas cruces o pequeños libros apócrifos «de ningún valor», o incluso porque hacen la señal de la cruz o invocan a los santos. El hombre viejo resiste durante mucho tiempo a la reforma. La observación de festividades papistas, como la de Todos los Santos, atrae la atención del Consistorio, lo mismo que el ayuno con ocasión de la Cuaresma: se trata de vestigios de la antigua idolatría que es necesario erradicar. La mujer de Girosaz, se ha arrodillado sobre la fosa en la que acababa de ser enterrado su marido, ha arrojado tierra sobre la tumba al tiempo que decía el *Requiescat in pace*. En abril de 1550, el Consistorio recomienda que sea encarcelada la mujer de Pierre Savoy; esta última, no contenta con haber curado a su hijo degollando un pollo y colocándoselo sobre el vientre, ha pretendido haber oído a la Virgen María dirigirse a ella durante la noche, y se recuerda de que «fue un hombre [*sic*]». Por lo que se refiere al orfebre Mallard, ha fabricado un cáliz... Además de las recomendaciones a hacer acto de presencia regular en el sermón y de aceptar el recibir enseñanza en la fe, muchas de estas personas, y hasta una nueva decisión del Consistorio, se encuentran excluidas de asistir a recibir la Cena.

El Consistorio, en cuyo seno es preponderante la personalidad de Calvino, se muestra vigilante ante los padres que no bautizan a sus hijos y que, en consecuencia, incurren en la sospecha de querer que reciban el sacramento con ocasión de algún viaje a tierras papistas. Vigila a quienes han podido decir que los ministros no deben exigir que se asista obligatoriamente a los sermones, a los que llevan a los neonatos que han nacido muertos a que reciban descanso en santuarios como la iglesia de los benedictinos de Seyssel. Toma también como blanco a los blasfemos, de entre los que se estigmatizan en primer lugar a los adoradores de la misa, que se ocultan tras hombres acusados de preferir organizar secretamente juegos o borracheras los domingos antes que asistir al sermón. Son personajes que pasan y, a veces, vuelven a pasar ante Calvino y sus compañeros: una mujer que ha dicho que los predicadores de antes

eran tan «buenos como los del presente» y que el Dios de los sacerdotes era «Dios»; un hombre que debe defenderse de la acusación de honrar a las imágenes o de ayunar los viernes y durante la Cuaresma; o aquel otro del que se sospecha que, en su casa, se entrega a la lectura de libros de horas. Puede citarse también el caso de una mujer, denunciada por un individuo llamado Michel Navetta, por haber hecho un simulacro de recibir la Cena, o el de un boticario al que se le hacen críticas virulentas —se le acusa de tener la intención de «vender a su hija»— porque ha prometido a su hija en matrimonio a un piamontés que es papista. En octubre de 1559, se convoca a varios mercaderes ginebrinos que deben responder de haber traficado con varios rosarios en la feria de Briançon, rosarios que dicen haber conservado en sus reservas desde «hace mucho tiempo», y por cuya venta han querido hacerse con algún dinero. Hay también mujeres que, debido a su esterilidad, van a fuentes o a manantiales que se consideraban milagrosos en tiempos de la religión papista. Calvino quiere convertir el paso ante el Consistorio en un ejercicio de pérdida de memoria: gestos, palabras, recorridos, lugares, todo ello debe desaparecer, porque Dios no puede ser comprendido mediante la «aprehensión carnal». Y después, están todos aquellos que no pueden dejar de rezar por los muertos...

Algunas frases que han podido proferirse como señal de hostilidad contra los franceses se integran también en esta erradicación de las «supersticiones» del pasado. En octubre de 1551, le cuestan la exclusión de la Cena a Pernette, la mujer de Pierre Bertet, convicta de haber dicho que los franceses eran la causa de la carestía de Ginebra. Pero los registros añaden también que esta última ha declarado haber oído a un ministro de la ciudad afirmar que todos cuantos habían muerto «precedentemente» se habían condenado.

Otros casos de resistencia larvada a la restitución de la fe aparecen al hacer un seguimiento de los registros: padres que han enviado fuera del territorio de la República a un hijo a un colegio papista donde él idolatra sin freno; hombres y mujeres declarados reacios a la reforma de la Iglesia desde el momento en que recurren a adivinos, brujos o curanderos, o que profieren «palabras de encantamientos» destinadas a curar ciertas enfermedades, pero «prohibidas por Dios», fabricando remedios mágicos. Jane Teyssier cuenta que su marido se ha curado porque ella había encerrado una araña en una cáscara de nuez que había atado al cuello del enfermo... Hay también un carnicero requerido seis veces a comparecer ante el Consistorio y que declara finalmente que va a los sermones «las fiestas que puede». Son asimismo numerosos aquellos que tra-

tan de justificar lo que es, ciertamente, una forma de rebelión contra el nuevo orden diciendo que el trabajo en el campo o en la ciudad les ha impedido ir a escuchar al ministro. Con frecuencia el absentismo es síntoma de rechazo de la fe y voluntad de continuar siendo fieles a Roma, aunque se justifique por la necesidad de cuidar a los hijos, por una enfermedad, un viaje o por las exigencias del trabajo en el taller o en el campo. De igual manera, hay que tener en cuenta también la existencia de los impresores, de cuyas imprentas salen en secreto almanaques que sirven de vehículo a supersticiones como «el día bueno para tener compañía de mujeres», predicciones o profecías algunas de las cuales atacan a Calvino o a la Iglesia de Ginebra. Dos sacerdotes, que habían oficiado en Jussie antes de la reforma, Pierre Falcat y Nycos Mouri, y que, habiendo ido hasta Ginebra para solucionar algunos asuntos personales en 1542-1543, no vacilan en proclamar ante el Consistorio que quieren vivir en la fe de sus padres y de su maestro, que «todo lo que está en la misa se encuentra todo ello en la Sagrada Escritura». Acabarán por ser desterrados y verán cómo se les confiscan sus bienes, en marzo de 1543, después de que, sin éxito, la asamblea hubiera intentado obligarles a frecuentar los sermones y a escuchar la palabra de Dios.

Aparte de algunas variantes, el objetivo fundamental es el de la perseverancia en la «papistería», que es preciso destruir por el simple efecto teatral de la convocatoria ante el Consistorio y por las amonestaciones u obligaciones impuestas. En la mayoría de las ocasiones, al afirmar su constante presencia en los sermones, las personas interrogadas niegan cualquier clase de «papistería» y se comprometen a «aprovechar» la palabra de Dios. Jane, la viuda de Tyvent Mermet, afirma que asiste a los sermones cuando le es posible, pero se muestra incapaz de recordar lo que allí se ha dicho. Es acusada de charlar en el templo. Durante los bautismos, y sin duda para que no se la escuche, admite que se aísla para rezar a Dios, y se compromete a no volver a hacer sus plegarias de rodillas. Pero niega haber entrado en la sala en que se encuentra el Consistorio murmurando: «Que el diablo me quiera en esta casa.» Prometiendo obedecer, algunas personas reconocen que, cuando fueron sorprendidas a punto de entregarse a prácticas papistas, se encontraban sufriendo un ataque de locura y de imprudencia; otras, muy numerosas, dejan adivinar una actitud nicodemita cuando argumentan padecer sordera para justificar que no conserven ningún recuerdo del sermón pronunciado la víspera por el propio Calvino... Pero la sesión de comparecencia quiere actuar como un trabajo de toma de

conciencia, a partir de la amonestación a que un «corazón nuevo» sustituya al antiguo. Y debemos recordar que, para Calvino, el hombre penitente puede deshacerse del hombre viejo escuchando la palabra de Dios.

El Consistorio se ve obligado a aceptar, en ocasiones, que el cambio religioso sea difícil para algunos de los ginebrinos. Ayma, viuda de Jehan de Ripa, comparece ante la asamblea una primera vez, el jueves, 21 de febrero de 1544; asegura que asiste asiduamente a los sermones, que siempre ha recibido la Cena, que nunca ha hablado mal de la ley y que no posee ningún rosario. Lo que sigue de su declaración es mucho más desesperante para quienes la escuchan: aunque asegura que no ha ido más a misa y que no dirige plegarias a la Virgen, revela ingenuamente que reza el padre-nuestro y el avemaría en latín y, sobre todo, que cree «que el pan de la Cena es Dios». Se le concede un mes para adquirir el nivel exigido. Da un repaso ante la asamblea el jueves, 10 de abril de 1544. El examen se realiza sobre dos elementos: en primer lugar, «ella no ha dicho que malditos sean tantos predicadores»; a continuación, es objeto de atención del Consistorio su capacidad para «rezar al Señor», y se le obliga a presentar pruebas. Ciertamente, se asegura que la compareciente asiste regularmente al catecismo y a los sermones, pero que apenas ha aprovechado la enseñanza recibida desde la primera comparecencia; afirma que, «lo mismo que la otra vez», no se halla en condiciones de decir correctamente la confesión y la oración. Su capacidad intelectual parece muy limitada. Lo importante es su buena voluntad, que se le reconoce: «Y no ha vuelto a rezar a la Virgen María, y quiere actuar como mujer de bien.» Otro ejemplo muestra que a los ginebrinos se les permite cierto grado de libertad. El 1 de junio de 1544, el carnicero Bernard Brochon no parece haber incurrido en una reprobación consistorial. Si certifica haber asistido a la predicación el domingo anterior por dos veces, si dice el «padrenuestro como en el presente», así como la oración y la confesión, ofrece una respuesta sorprendente que no parece suscitar reacciones por parte de sus interrogadores: «Que se encuentra tan bien bajo esta ley del presente como bajo la otra y que es necesario adorar a aquellos que están en los cielos.»

No es extraño que los registros consignen una intervención oral directa de Calvino. A quienes han sido convocados ante él y ante los miembros de la asamblea disciplinaria les es mejor confesar que negar. La confesión es ya un signo, un indicio de arrepentimiento. Una conciencia que se declara culpable con humildad tiene una consi-



deración positiva. Lo más frecuente es que la «rebelión» le valga al autor ser puesto en manos de la justicia. Por lo general, se emiten amonestaciones consensuadas en virtud de la «opinión del Consistorio», pero es evidente que todo gravita alrededor del parecer del reformador. El martes, 27 de mayo de 1544, Calvino interviene a continuación del interrogatorio del comerciante Jacques Symond, y lo hace en un sentido rigorista que obtiene de inmediato el aval de los otros once miembros del Consistorio presentes. Jacques Symond se dedica a negar la «papistería» de la que es sospechoso y que se le expresará por medio de alegaciones contra la pertinencia de la doctrina del Evangelio. Niega también haber practicado la adoración de imágenes y de haber expresado su intención de continuar rindiendo honores a esas imágenes, niega elevar sus oraciones a santos y a santas. Confía en no adorar más que a Dios y recibir la Cena «como un hombre de bien». A pesar de sus negativas, Calvino toma la palabra para señalar con brutalidad sus dudas a propósito de la sinceridad del comerciante: «El señor Calvino dice que no le entregará la Cena si no responde mejor de su religión.» Y el Consistorio sigue al reformador amonestando a Jacques Symond con vehemencia y volviendo a convocarle para otra sesión; mantendrá entonces un careo con un hombre a quien, en otro tiempo, le confió que se arrepentía de haber abandonado la misa...

A veces, el discurso calviniano expresa una indignación mezclada de asombro. Esta conjunción busca la eficacia y funciona, sin duda, siguiendo el modelo de los sermones, participando por tanto de un juego didáctico. En febrero de 1548, Françoise de Coligny, vecina de Borgoña, no niega haber dado a luz un niño que murió poco después del parto; padeció una fiebre y una subida de leche muy dolorosas, tan dolorosas que amamantó a un cachorro de perro. Afirma estar arrepentida después de haber oído a Calvino demostrarle que «eso es escándalo y que es salirse de toda civilidad el entregar eso que es propio de los infantes a los perros y muchas otras demostraciones cristianas».

La mayoría de las veces, la palabra de Calvino consigue lo que se propone, y no es otra cosa que la de colocar a la persona compareciente en situación de derrota o de conflicto, es decir, destruir cualquier capacidad de resistencia. Desde esa perspectiva, se convoca a Jacques Duval a presentarse ante el Consistorio por haber proferido expresiones calumniosas sobre los ministros. También ha agraviado a Calvino diciendo de él que es un «vengativo», y a su colega Abel de ser un «usurero». Los registros recogen que, a estas acusaciones, ha respondido con arrogancia diciendo que el Consis-

torio no dispone de testigos de la suficiente credibilidad para seguir adelante con la acusación y conforme a los edictos promulgados por la autoridad pública. Es entonces cuando se abate sobre él la violencia de la retórica calviniana, secamente, con fuerza, severamente, acabando con cualquier veleidad que hubiera podido llevarle a mantenerse firme en sus posiciones: «A lo que el señor Calvino le ha respondido que miente y habla falsamente y que ese edicto allí no vale porque sólo falta que venga con tanta arrogancia a calumniar cuando lo que tiene es el cerebro y la cabeza tan dura como el acero.» Según consignan los registros, «confuso y avergonzado», Jacques Duval calla enseguida. Es como si la crítica calviniana hubiera destruido toda su capacidad de resistencia, como si hubiera borrado su voluntad de oposición o de defensa. Declara que jamás ha pensado ni proferido las palabras que se le atribuyen.

Calvino en persona adopta también el papel de procurador. Dicta sentencia. Así, en diciembre de 1546, pide la apertura, presentada ante el magistrado por el Consistorio, de un procedimiento contra Guillaume du Bois, originario del Beauvais. Este último había comparecido ante el Consistorio acusado de injurias contra su suegra. Calvino le había increpado declarando que, desde hacía ya mucho tiempo, había sido un «falso hipócrita» y que había llegado el momento de corregirse (la denuncia del Consistorio indica que anteriormente había hablado públicamente de «san» Calvino). Ante esa vehemencia, destinada como siempre a poner en acción el examen de conciencia de la persona inculpada, Guillaume du Bois respondió con agresividad, acusando a su vez a Calvino de ser un hipócrita y de mantener ya desde hace tiempo contra él una gran hostilidad. La réplica de Calvino constituye un verdadero alegato acusatorio, una explosión brutal de violencia contenida que tiene por finalidad empujarse al protagonista del debate; pero que, sin duda, exige también que el reformador se humille ante Dios por haber permitido que se exprese eso que él mismo denomina «una bestia feroz», su impaciencia o su cólera.

Vuelve a reencontrarse de manera significativa la temática del odio, del que el reformador se defiende y que sólo acepta frente a Satanás; se trata de un embuste y Guillaume du Bois se ha expresado con desvergüenza. Jamás, añade Calvino, él le ha mostrado «odio» por motivos personales; el único «odio» que le profesa es el aborrecimiento por los vicios de los que está lleno. Las palabras resuenan secamente, con violencia. Guillaume du Bois no es un hombre honesto, porque realiza un comercio clandestino de libros con

Francia, «revendiéndolos» a los pobres fieles del reino con el único objetivo de enriquecerse. Además, «había sido traidor a Dios y al evangelio confundiendo a las pobres conciencias», pues había extendido el rumor, hasta en Ginebra, según el cual Calvino le habría retirado su condena por idolatría. Calvino obtiene el encarcelamiento de Guillaume du Bois el lunes, 3 de enero de 1547.

Con todo, no hay que hacer desembocar el análisis en la visión de un Calvino atacado de histeria represiva. El imaginario del Consistorio descansa sobre la estrecha relación entre odio y amor, pero lo que en ocasiones aparece como aborrecimiento no es más que el instrumento pedagógico del amor en el momento en que Calvino sale a escena. La tarea del Consistorio, según lo ha querido el reformador, parece el reaprendizaje de un lenguaje que quiere tener una dimensión metafísica, en el sentido de que quien habla debe proclamar una verdad única: el hombre es pecador y Dios es infinitamente misericordioso a la vista de cualquier criatura creada a su imagen que haga penitencia.

En la lectura de los registros se tiene la impresión de que el diálogo fragmentado que se establece tiene menos por objeto el acusar a la persona convocada y castigarla que el llevarla a que diga de ella misma que posee la voluntad de integrarse en la reforma de la Iglesia. Conviene guiarla para que ella misma realice una «depuración» de todo un pasado que sigue presente, a que realice un autoanálisis. Se trata de que se acostumbre a llevar a cabo una ruptura, que se acostumbre a proclamarla tantas veces cuantas la persona inculpada recaiga. Y en la tradición agustiniana de una *confessio* que constituye una medicina del alma, se trata además de provocar un movimiento de humildad, un reconocimiento de la voluntad de Dios que utiliza el lenguaje como vehículo. Quien conoce su enfermedad, puede buscar remedio. El jueves, 18 de enero de 1543, es testigo de la comparecencia, ante Calvino y sus compañeros, de seis mujeres y un hombre. La respuesta de este último, anciano sacerdote que había abjurado en diciembre de 1539, suena como una abjuración reiterada, confirmada: «Responde que la misa no es nada y que la considera como se la considera aquí. Y desde hace ya tiempo la considera como los demás y, lo mismo que todos los otros, no oye la misa. Y que no conserva nada y que no está ni en el altar ni en la misa. Y si consta que él lo hace, se somete con toda misericordia a la justicia. Y va a los sermones cuando puede, pues padece de una gota que le estorba. Ha dicho la oración y la confesión y que la misa es maligna y quiere que ahora todo siga así. Se le hacen las admoniciones y se le dice que frecuente los sermones.» La disciplina

constituye un conjunto de remedios, es una terapia del alma. Saber rezar, cuando el hombre le habla a Dios de su miseria y de su esperanza, quiere decir dejarse sustituir lo que hay de mortal en el lenguaje humano por un discurso inmutable y de salvación. Es abrirse a la palabra de Dios. De la manera en que lo imaginan Calvino y sus compañeros, el Consistorio es un espacio para despertar a la conversión.

A pesar de las inevitables resistencias, este autorreaprendizaje del lenguaje y de la gramática conoce un notable éxito. Con el paso de los años, se van haciendo cada vez más raros los interrogatorios relativos a la manera de rezar y aún más extraños los relacionados con tentaciones papistas. Se puede adivinar así la eficacia del sistema puesto en marcha, en cuyo núcleo se destaca la persona de Calvino como la figura ordenadora de los manejos y las rectificaciones de las conciencias individuales, encaminadas hacia una verdad de la que el reformador sabía que podría llegar a ser difícil de comprender por una humanidad hundida en la oscuridad tenebrosa del pecado. Pero no es menos cierto que, paralelamente a esa retractación, las tentaciones heréticas siguen manifestándose con fuerza durante los años 1555-1564. Si los discípulos de Miguel Servet se hacen cada vez más raros a medida que van pasando los días, si las reminiscencias papistas se vuelven fenómenos puntuales, el Consistorio no puede dejar de interrogar o de exhortar, por el «órgano» de Calvino, a individuos curiosos, influidos quizás por libertinos espirituales. En abril de 1559, un tal Jacques Donzel confiesa haber dicho que todo hombre hecho a imagen se Dios y que tenga fe en Dios será salvado. Se le acusa de haber declarado que no hay ninguna persona condenada... El jueves, 5 de junio de 1561, comparecen dos hombres. Uno de ellos es originario de España y el otro de Beaulieu. Dicen haberse establecido en Ginebra y haber «comulgado en el santo sacramento de la Cena», pero que habían abandonado la ciudad, después de padecer la seducción de algunos «encantadores» que les han llevado a Moravia y han hecho de ellos anabaptistas. Han sido rebautizados. Cinco meses después subrayan que han tomado conciencia de su falta y que han regresado a Ginebra. Ante el Consistorio, piden perdón a Dios y a la Iglesia. El caso reviste cierta gravedad pues se trata de individuos que han tenido conocimiento de la verdad evangélica y que se han excluido a sí mismos de la Iglesia de Cristo. La asamblea decide remitirlos al magistrado para que, el domingo siguiente, hagan una reparación en el templo de Saint-Pierre.



Pero la disciplina sólo concierne a la fe y a sus prácticas. Acompaña a la puesta en marcha de una sociedad ética en la que la carne es dominada. Es sorprendente constatar que, con la victoria calviniana sobre los perrinistas, el número de casos que se contemplan conoce, sobre todo a partir de 1557, una inflación espectacular. El Consistorio es, por encima de todo, una máquina de reeducar a los ginebrinos que se sienten culpables de un comportamiento moral contrario a la ley divina. En el segundo sermón sobre el capítulo quinto del Deuteronomio, Calvino identifica a Dios con un Dios que utiliza la amenaza porque sabe que su servicio se encuentra siempre ante el riesgo de ser corrompido por las supersticiones de los hombres. En el imaginario calviniano de la ley se halla la idea central de que Dios quiere que se les impida a los hombres hacer mal, que no se les permita seguir su gusto «por fuerza». Ese Dios amenazador debe estar siempre ante los ojos de los hombres. Es preciso impedir que aquellos violenten la imagen de Dios que se halla en ellos, cegándose por el amor a sí mismos e ignorando las amenazas de Dios. El «celo» consiste en reprender a quienes han caído, expresa siempre compasión ante su vista.

Se pueden identificar todos los casos de simulación. La lista es larga, pero demuestra que Calvino redefine la esfera de lo privado sometiéndola a una inspección disciplinaria invasora que se extiende hasta lo que ha llegado a llamarse el «desorden en la casa». En Ginebra, la problemática «civilización de las costumbres» nació de una minimización casi completa de lo privado, de una casi imposible diferenciación entre lo privado y lo público que no era más que la consecuencia del imaginario teatral de Calvino. Ver en el calvinismo ginebrino de tiempos de Calvino uno de los actos del nacimiento del individualismo moderno constituye un anacronismo. Por el contrario, hay que creer que la disciplina, al ordenar una neutralización de la fisura entre espacios, al proclamar una verdadera modelización mosaica del hombre reformado, constituyó una reacción frente a una hermenéutica del individuo cuyas bases las había puesto el humanismo florentino y a la que, a través de personajes como François Rabelais o Michel de l'Hospital, y más tarde de Michel de Montaigne o de Pierre Charron, el evangelismo francés le había asegurado un principio de fijación. En Ginebra, el individuo está precisamente como desindividualizado, como desadaptado, se trata de un individuo en negativo, y se muestra encerrado en una red muy tenue de obligaciones e imperativos de la que no debe deshacerse bajo pena de entrar en aquella espiral dramática de amonestaciones y reconciliaciones. Se vuelve a encontrar sometido

a un sistema de delaciones del que él mismo no sabe nada y que ejerce una vigilancia en cualquier lugar y en todo momento. En la crónica manuscrita de Michel Roset se puede leer que se llevó a cabo allí, de manera sistemática, una operación única destinada a controlar el conjunto del cuerpo social. El 3 de abril de 1550 se ordenó, en efecto, la realización de una visita anual a todas las casas para proceder al interrogatorio de todos los hombres y mujeres, con la finalidad de distinguir a los ignorantes y los insensibles de los buenos cristianos. Además, esta vigilancia parece haber tenido la fuerza que, muy a menudo, le proporcionaba el hecho de ser anónima e incluso colectiva. El jueves, 4 de enero de 1543, cuando se presenta ante el Consistorio y por voluntad propia un tal Claude Arthaud es para requerir que se le revelen los nombres de «quienes le han imputado tan duramente». En el campo había «guardianes» que denunciaban las abstinencias y cobraban una parte de las sanciones.

Los registros del Consistorio ponen al descubierto un cuadro antropológico que cubre una amplia paleta de comportamientos. En primer lugar, están las promesas de matrimonio incumplidas, abrumadoras en número a partir de 1555. Se añaden casos como el de la mujer abandonada en Francia por un recién llegado a Ginebra, el del marido adúltero, el de quienes frecuentan las saunas, el del hombre que golpea a su mujer o a su hijo, el del hijo que maltrata a su madre; el caso de lujuria con una criada o con una mujer de vida ligera, el de dos hombres reñidos que deben reconciliarse, el de dos mercaderes que se insultan, el de dos hijas que se enfadan con su madre, el de una viuda que lleva una vida disoluta, comerciantes que practican préstamos usurarios, el del hijo que ha embarazado a la criada de su padre, hijas que coleccionan amantes, el caso de los jugadores de cartas, hombres que entonan canciones «deshonestas»... Incluso ahí, Calvino toma regularmente la palabra. El 17 de enero de 1544, en el caso de Benoîte Ameaux, acusada de prácticas sexuales excesivamente libres, pero con la que Pierre Ameaux acepta reconciliarse, «el señor Calvino les ha hecho bellas admoniciones de la Sagrada Escritura, a los dos juntos, y han sido hechas las reprimendas a la mujer con buenas admoniciones honorables».

Globalmente, la obsesión disciplinaria calviniana cuenta con cinco objetivos principales. El primero es, ciertamente, el de la sexualidad. Una gran parte de la tarea del Consistorio consiste, por tanto, en examinar en principio la pertinencia de las promesas de matrimonio, pues estas últimas determinan la posibilidad, antes del

matrimonio mismo, de mantener relaciones sexuales y, por tanto, de embarazos inesperados. El Consistorio actuaba como moderador: pues, si se probaba que la promesa no se había mantenido, entonces se convertía en un caso de lujuria y, por tanto, de ofensa a Dios; y eso sólo podían repararlo el matrimonio y la penitencia. La humanidad calviniana explica esa atención a todo el proceso que conducía a la seducción de las jóvenes. En efecto, el Consistorio trataba de proteger a las jóvenes embarazadas y abandonadas posteriormente por sus seductores, y no vacilaba en intervenir de manera ejemplar para obligar a los seductores a aceptar el matrimonio.

Pero contamos también con requisitorias pronunciadas de manera regular por Calvino contra ésta o aquella pareja de «lujuriosos», requisitorias que, en ocasiones, exigen la prisión para los culpables. El Consistorio vela además por la proscripción de los matrimonios desequilibrados: se trata de proteger un orden «de natura» y, por esta razón, se declara impracticable la unión entre la viuda Bartholomye y Jehan du Cresson; el interrogatorio revela que este hombre tiene veinticinco años y su prometida como mínimo le dobla en edad. El Pequeño Consejo pronuncia una decisión que anula las promesas de matrimonio en caso de diferencia de edad demasiado pronunciada, ya desde el caso de la viuda de Claude Richardot. Corrió el rumor de que esta última tenía cerca de setenta años, y quería casarse con un criado suyo de veinticinco; el magistrado considera evidente que el fin de la unión no es el de la procreación, sino el de la fornicación para la mujer y la consecución de riqueza para su pretendiente. Uno de los episodios más espectaculares de esta persecución de libidinosos es el que se refiere al adulterio cometido por la mujer del hermano de Calvino, Anne Le Fer, con Pierre Daguet, criado del reformador. Ella entra en prisión y, a continuación, es desterrada de la ciudad después de que el propio Calvino, ante el Pequeño Consejo, hiciera de «órgano» de la queja de su hermano Antonio y de que se hubiera pronunciado el divorcio.

El adulterio es, por tanto, severamente perseguido, dentro de la lógica de la ruptura de contrato que ha sido contraído. Es necesario corregirlo, proclama Calvino. Para quienes tienen a la Iglesia a su cargo y para aquellos otros que lo disimulan, tolerar el adulterio significa arriesgarse a ser considerados por Dios como «chulos». Significa también que Dios se irrite con el conjunto de miembros de la comunidad. El castigo demostrará su ignominia pues el adulterio es lujuria y la lujuria incurre en la ira de Dios: «profana el templo de Dios y de su Santo Espíritu». El rigor calviniano descansa so-

bre la admonición bíblica que define la lujuria como «un fuego que devora todo hasta la perdición» y en el que ve una maldición. Hay que extinguir ese fuego mediante una acción correctora.

Ginebra es una ciudad que se espía a sí misma y que informa inmediatamente al Consistorio y, después, si es necesario, al Pequeño Consejo de los resultados de ese espionaje. El viernes, 11 de octubre de 1555, el magistrado toma la decisión de examinar el caso de la mujer del maestro Guillaume Chantre, acusada de lujuria: hace unos quince días, los vecinos han visto salir de su casa de noche a un hombre, han dado el grito de «al lujurioso» y la noticia ha circulado rápidamente... El lunes, 20 de agosto de 1556, la viuda de Stéphane Baudichon, ha sido enviada de nuevo ante el magistrado y pronto encarcelada. A pesar de la prohibición que le ha impuesto el Consistorio de frecuentar a un hombre, ella ha demostrado una incorregible «lujuria», «hasta el punto de que no puede servir en la ciudad más que de infección». En efecto, se la ha visto cuando se alejaba del establo del señor Bertholet, y quienes la han visto son mujeres que testifican contra ella. No es bueno verse sorprendido por un tercero abrazando a una hija. Un compañero la toma a sus expensas en marzo de 1555.

El segundo objetivo del Consistorio es continuación del primero: se trata de la lengua, de las frases proferidas que rompen el orden de la ciudad; «puta», le dice una mujer a otra, «bribón», «traidor» o «malvado», insulta un hombre a otro. Hay que añadir a esto las amenazas de muerte, las «expresiones lujuriosas», las «palabras rigurosas», las recriminaciones proferidas a propósito del precio de venta del trigo, las «palabras malditas», como aquella que le arroja Pernette Bordaz a Julien Bordon a causa de una deuda: «Que el diablo se le lleve y que no la disfrute.» La reforma calviniana entabla un combate contra la cultura del blasfemo. Jehan Favre ha pronunciado «algunas palabras mal dichas de mal ejemplo para los demás y deshonestas». El 2 de noviembre de 1542 debe explicarse, y se justifica diciendo que no ha tenido intención de hacer mal, que se había expresado así por «regocijarse»; promete castigarse a sí mismo y no volver a utilizarlas nunca más.

Los gestos violentos u obscenos constituyen el tercer objetivo. El calvinismo es también una desritualización de las relaciones sociales: sepultureros que no vacilan en exigir comida y bebidas a expensas de la familia del muerto antes de llevarse el cadáver, una mujer que había golpeado a su marido de dos pedradas y que hace la pantomima de castrarlo, un hombre que había torcido la nariz a un antiguo enemigo, un marido que va demasiado a menudo a la ta-



berna y que trata de no beber en exceso, aunque «algunas veces está más alegre que otras», un borracho que dilapida todo el dinero de la familia en el juego y la bebida, una mujer que ha abierto la brageta a un lansquenete, un hombre que puso la mano en el sexo de un «zagal», otro que le da cinco sueldos a una criada para que le muestre sus «partes vergonzosas». Como ya se ha dicho, la esfera de lo privado queda considerablemente reducida, siempre ante la mirada de los vecinos o de los allegados prestos a testimoniar, a la mayor gloria de Dios, lo que han visto u oído, y que puede manchar al conjunto de la ciudad. Existe la búsqueda de una «cortesía» que descansa en el autocontrol del cuerpo, pensada como un reflejo del alma evangélica y ordenada, por ello, en la humildad, en la modestia. Deben eliminarse las pasiones. El pueblo debe presentarse ante Dios de manera ejemplar en el momento del culto. En febrero de 1555, el magistrado le encarga a Calvino, junto con otros ministros, que comunique al pueblo que, durante los sermones, hombres y mujeres no deben mezclarse en el templo. La comparecencia no debe convertirse en instrumento de perversión moral. El 8 de julio de 1549, Calvino informa del rumor que circula entre «las jóvenes de bien», según el cual jóvenes «malas gobernadoras de su cuerpo» llegan a vestir sombreros guarnecidos de flores con ocasión de su matrimonio. Calvino consigue que se prohíban los sombreros, es decir, una antigua costumbre festiva... Por tanto, en Ginebra está naciendo una civilización con costumbres específicas, en la que el cuerpo, pacificado, sin ninguna aspereza, separado de un largo pasado ritual y gestual, debe abstenerse de utilizar un registro completo de signos. Según una larga lista de posturas y de actos que realzan la *superstitio*, el cuerpo es expresión de los sentidos, y los sentidos nos alejan de Dios. El creyente debe dominarlos, debe superarlos, porque pertenecen al hombre viejo. La República conoce lo que puede denominarse como una depuración del comportamiento, como una gran tensión encaminada a olvidar.

El cuarto objetivo disciplinario concierne a la defensa de ese orden natural que constituye la familia. Se ha dicho que los progenitores tienen autoridad sobre sus vástagos. El 4 de julio de 1560, Jehan Barroys y su mujer se quejan de que su hija, que sólo tiene trece años, «se va a acostar por las calles», se niega a obedecerles y quiere, además, retornar a las supersticiones papistas. Después de haberlos escuchado, el Consistorio despacha a algunos testigos que han afirmado que la joven era tratada con dureza y que, en determinadas ocasiones, la habían encontrado con rastros de sangre. Les ordena que se metan en sus propios asuntos y que se dejen de cri-

ticar a los padres cuando corrigen a su hija. Al padre y a la madre les pide únicamente que «den apoyo a la hija en sus debilidades»; pero esta última deberá ser detenida y conducida al Hospital, donde será azotada en las nalgas con una vara «según merece». El jueves, 14 de abril de 1562, el secretario Magnevin presenta ante el Consistorio al hijo de Claude Levrat, del que es tutor: el muchacho, de nombre Aymé, se niega a asistir a la escuela y ha llegado a declarar que antes se arrojará al Ródano que aceptar hacerlo. El registro del Consistorio nos indica que se elige la vía del rigor: el joven debe ir a la escuela, y el rector, el maestro Louis Énoch, será el encargado «de azotarle en las nalgas de manera ejemplar» recordando la causa de su castigo; se le impone también al niño la obligación de pedir perdón de rodillas a su tutor y a su madre. El 8 de abril de 1561, y de manera casi simultánea, el Consistorio propone reforzar la legislación sobre los infanticidios. E insiste, sobre todo, en el primer deber que hay que exigir a los progenitores: instruir a los niños en la verdadera fe y en el temor de Dios, mostrarles el ejemplo de una vida responsable y no entregarse ellos mismos a bailar y cantar.

El último objetivo es la lucha contra la ociosidad. Los *Artículos* de 1541 prevén que el magistrado deberá «enviar a alguno de sus oficiales» a la salida de las iglesias para expulsar a quienes intentan pedir dinero. Ginebra debe convertirse en una ciudad en la que no se vean mendicantes, encerrados en el Hospital. El jueves, 12 de octubre de 1542, Pierre Dolen debe responder por hechos de «vagabundeo y pérdida de tiempo y otros más». Ni siquiera tiene tiempo para ir al sermón, precisa, pues se ve obligado a vigilar la casa cuando su mujer va. El jueves, 17 de septiembre de 1562, el Consistorio envía al magistrado, según petición hecha por este último, una lista de treinta y cinco personas. Se trata de la enumeración, con mención del domicilio, de dos tipos de ociosos: por una parte, aquellos que se dan la gran vida dilapidando el patrimonio que han heredado de sus padres y, por otra, los «vagabundos que se dedican a pisar las calles». Y se persigue el juego porque puede procurar dinero sin trabajar y porque deja en manos del azar el porvenir del hombre.

Las decisiones consistoriales son variables. Según se ha dicho ya, pueden ir desde una simple reprimenda o amonestación, después de que la persona que comparece ha dado prueba manifiesta de arrepentimiento, o una prohibición temporal de asistencia a la ceremonia de la Cena, hasta un retorno al magistrado. Este último

caso puede tener como fin el servir de ejemplo. Bajo el magisterio religioso y moral de Calvino, Ginebra es un vasto teatro que, cuando es necesario, enseña el castigo de Dios, muestra al Dios amenazador del que Calvino habla en sus sermones.

Se aplica toda una escala de castigos. Está la privación del estado de burgués que afecta a Michel du Bois. Se ha casado en Lyon y está «contaminado» en la idolatría. Está el destierro... Las *Ordonnances sur la police des Églises des villages dépendant de la seigneurie de Genève*, editadas en 1547, tratan de quebrar la poderosa capacidad de resistencia de los campesinos mediante la enumeración de una lista de delitos, acompañada por los correspondientes castigos: tres sueldos por no asistir al sermón, tres días de detención a pan y agua y diez sueldos de multa para las comadronas que hayan practicado el bautismo, nueve días de prisión a pan y agua por haber renunciado «a Dios y a su bautismo», tres sueldos por haber sido invitado a «beber tanto», diez sueldos por haber festejado a los Reyes, tres días de prisión por bailes o canciones disolutas, cinco sueldos «y pérdida de lo apostado» por el juego, seis días de prisión a pan y agua y sesenta sueldos por lujuria y «compañía» de prometidas, nueve días de prisión y multa a discreción de los «Señores» por adulterio. A la contabilidad del más allá le ha sucedido aquí en la tierra una especie de matemática mesuradora de vicios y penas.

Se pueden citar algunas muestras de ese rigor. Por ejemplo, el lunes, 11 de octubre de 1546, Calvino expone el caso de «relaciones lujuriosas cometidas» por la esposa de François Saint-Maistre y por Claude de La Palle. Se trata de impedir que «el asunto tenga malas consecuencias» y que no sirva para dar ideas viciosas a otros habitantes de la República. Se impone un castigo estricto, puesto que, según Calvino, el terreno es muy favorable a la lujuria: «Pues casi toda la juventud está mezclada en lujurias y parejamente los casados.» El 5 de septiembre de 1547, y a petición de Calvino, entra en prisión Pierre Savoex, que mantenía a «una puta» en el pueblo de Bossey. Aunque encarcelado, no muestra signo alguno de arrepentimiento en su comparecencia ante el Consistorio que tiene lugar el jueves, 13 de octubre. Calvino y los ministros exigen un rigor cada vez mayor. El lunes, 8 de junio de 1556, el Consistorio presenta sus condiciones ante los casos de pecados de lujuria masculina y femenina. Pide que se redacte y publique una ley para extirpar el vicio de la carne en todo el territorio de la República. Quienes realicen actos obscenos, de cualquier sexo que sean, y que ingresen por ello en prisión por vez primera, serán puestos en la picota el miércoles. Y a todos aquellos que, en diciembre de 1556, elevaron muy alto la

voz afirmando que el edicto sobre obscenidad es demasiado riguroso, el Consistorio los volvió a enviar ante el magistrado. Se denunciaban veinticuatro casos, entre ellos el de Jacques Lempereur, que ha opuesto la ley de gracia que es la ley de Cristo a la ley antigua, y que «sería judaizar el condenar a muerte al adúltero». Pero, el lunes, 29 de noviembre de 1557, Calvino se queja de que hayan sido liberados cuantos estaban encarcelados por delitos de obscenidad. El 11 de octubre de 1558, se decide que las acusadas de obscenidad reincidentes sufrirán una pena infamante asimilándolas a prostitutas: se les pondrá un capirote y serán paseadas así por la ciudad antes de sufrir un castigo.

El rigor se hace extensivo a la apariencia, al cabello y a la vestimenta. Nicolas des Gallars se presenta ante el Pequeño Consejo y estigmatiza «los broches dorados en el pecho, los enredos en los cabellos y otras novedades» con que se adornan las mujeres. Por lo que se refiere a la vestimenta, Calvino distingue entre uso y honestidad. El uso exige que el traje preserve del frío o del calor, mientras que la honestidad debe conducir al hombre o a la mujer no sólo a no disfrazarse, sino también a no feminizarse los unos o masculinizarse las otras. La «medida» es lo que cada cual debe presentar al exterior.

Está también el asunto de las viandas y los panes consumidos en gran abundancia durante los banquetes. Ante esto, será necesario aprobar una ley suntuaria, como en la Roma antigua, que prohibirá el exceso en la vestimenta y el número de platos que se ofrezcan en los banquetes. Según el ministro enviado por Calvino, la glotonería y el lujo dan lugar a la carestía de los víveres y a la miseria de algunos. Se ofende a Dios porque esas cosas superfluas son indignas de «una República tan bien reformada». Como objetivo de la teatralización de esta lucha antivicio, se encuentra la voluntad de Calvino de hacer que los hombres, todos unidos, teman a Dios.

El teatro de las «instrucciones» de David, de sus «sagradas instrucciones» guía este enfoque represivo. En el segundo sermón sobre el salmo 119, Calvino afirma que Dios quiere no sólo que en cada hombre haya una adhesión plena a su ley, sino que el conjunto de los hombres le sirvan y le honren «con melodía y acuerdo». El cristiano que viva con el celo de honrar a Dios no deberá pensar solamente en sí mismo, sino en ser un aguijón para su prójimo. Le incumbirá «enderezar» a los libertinos, empujar a los negligentes, dar fuerza a los débiles. Y esta solicitud implica el uso de la amonestación como medio, pero tiene también como instrumento, con el fin de castigarla, la revelación pública de la impureza en que ha incu-



ruido el hombre. Dios ha corregido a los orgullosos y castigado a los malvados, y David enseña que cuando Dios ha dado «bofetadas» a los orgullosos no es sólo para castigarlos en sus personas, sino también para que «nosotros» «seamos» enseñados y humillados. La disciplina ginebrina se adapta a la disciplina divina; ciertamente, quiere enderezar al pecador, pero es también una pedagogía que advierte de las faltas que están adormecidas en cualquier cristiano. Castigar significa recoger la memoria de la justicia de un Dios que castiga él mismo al pueblo de Israel por su idolatría, por sus actos de lujuria, por su rebeldía, por sus maldades. La Biblia habla de la maldición, pero también nos cuenta que el hombre que abre sus oídos a los mandamientos de Dios está llamado a meditar sobre las «maravillas» divinas. Dios ha utilizado el castigo como una pedagogía. David ha mantenido relaciones con Betsabé, la esposa de Urías, pero el castigo de Dios se abatió sobre él. De esa manera, David pudo saber que el diablo era capaz de engañarle, de seducirle. El castigo tiene por finalidad la de suscitar un salútfiero examen de conciencia; todo el sentido de la disciplina calviniana, que es una mimesis de la justicia divina, consiste en poner en escena que hay «un camino de error», que este «camino» existe, y que es por ello necesario que el culpable, lo mismo que quienes asisten a su castigo, se distraigan. Se trata de una instrucción, de una exposición de mandamientos, de una enseñanza de que el hombre no puede servir a Dios si no ha purgado sus tentaciones. Constituye una ayuda que permite recuperar la conciencia de que Dios es una divinidad exigente que rechaza la hipocresía, que «nos paga con una moneda que no hemos merecido».

El Estado está pensado entonces como un auxiliar de la Iglesia, que disfruta de autonomía en el sentido de que tiene a su cargo el orden civil, pero sometido también a la revelación interpretada por los pastores. La Iglesia tiene vocación de traerles a la memoria regularmente la finalidad de la vida terrenal de los hombres tal y como la enuncia el Verbo. Se puede domar la rebeldía del hombre que vive alejado de Dios, lo mismo que si fuera un caballo salvaje o una «bestia»; se puede domar gracias a la ayuda de una teatralidad ejemplar que pone en escena el Estado. No se trata de sustituir a la justicia de Dios, sino de evocarla de forma preventiva para impedir que los hombres busquen en el mundo su «descanso». La palabra de Dios saca al hombre del «sepulcro» y la disciplina proyecta esa Palabra ante sus ojos a fin de retirarle su ceguera. Dios «ha hablado alto y claro» y se dirige a todo el pueblo que debe, por ello, ser instruido.

En el quinceavo sermón sobre el salmo 119, y como contrapunto a una sociedad ginebrina peligrosa, Calvino muestra su propio retrato y el retrato de cualquier hombre de fe. Conviene que se encuentre «bien al acecho», que se halle en guardia porque «hoy, si te encuentras en ciertas compañías, las palabras no serán más que de desprecio de Dios, no serán más que de impiedad». No son más que blasfemias las que pronuncian los «tizones del infierno» o ladridos de los «perros mastines». «Unos estarán llenos de tráficos malvados, de engaños, o bien de ultrajes, de violencias y crueldad hacia sus prójimos. Otros se entregarán a la lujuria y a tales inmundicias; otros más serán golosos y gentes de vida brutal.» Para permanecer fiel a Dios se ha decretado la necesidad absoluta de mantenerse a distancia de esos inicuos, de tratar de expulsarlos, porque son corruptores. Calvino compara a inicuos y malvados con «un poco de levadura» que puede «estropear toda una masa».

Él expresa una sensibilidad ante el mal que es siempre teatral, al comentar la confesión de David diciendo que cuando tiene la conciencia de que no se ha observado la ley de Dios, «arroyos de agua» se deslizan desde sus ojos. El mal hace daño, ocasiona una gran «tristeza», y así se explica también un poco la sensibilidad de Calvino. Ser servidor de Dios no es nada cómodo, es enfrentarse al mal humano, a su capacidad de resistencia a la palabra de Dios. Es cierto que, para él mismo, Calvino es un hombre liberado de la tristeza, que encuentra una prolongación a esa liberación en la acción constante destinada a hacer avanzar la gloria divina, pero, para los demás, hay en él una vocación que le impone luchar, siempre, sin descanso. Es cierto que ser hijo de Dios consiste en acceder interiormente a una relativa serenidad que se contrapone a la duda anterior a la conversión; pero también significa sufrir, en lo más profundo y sensible, cuando ves cómo los burlones desprecian la palabra de Dios, cómo los malhechores invierten el orden y la justicia. No obstante, y como consecuencia de la «vocación», hay que esforzarse por atraer a Dios a esos burlones y a esos malhechores, y hay que denunciar, interrogar, exhortar con violencia. Pero, por encima de todo, es dirigirse a Dios. Frente a una impiedad inmensa que parece hallarse en su «colmo», porque son monstruos que emponzoñan el aire, Calvino dice que su tristeza es la de David, que está hecha de suspiros y de lágrimas, pero que, al mismo tiempo, es inexpresable. Los suspiros y las lágrimas se dirigen a Dios en una «angustia» que clama venganza.

Las lágrimas ocultas de Calvino van y vienen al hilo de los sermones. En el sermón número sesenta y cuatro sobre el decimosex-

to capítulo del libro de Job, a las palabras retóricas y burlonas de los amigos de Job se oponen las lágrimas que los ojos del propio Job derraman y que sólo Dios ve. Lágrimas de constancia vertidas no por él ni sobre él, sino por los otros, sobre esos otros que son incapaces de llorar puesto que nada ven, son ciegos, tienen los ojos cerrados. Lágrimas interiores, que pueden ayudar a entender el encarnizamiento disciplinario de Calvino: esos malvados y esos burlo-nes, sobre quienes él mismo espera poder llorar, están destinados a ser golpeados por la maldición divina y, por tanto, a ser presentados ante el tribunal infalible de Dios «el día del furor». Será entonces cuando los dormidos despertarán y los ciegos serán iluminados, y entonces todos llorarán; pero ya será demasiado tarde.

Ciertamente, saber que existe esa justicia final es un consuelo para quienes sufren y lloran ante los vicios triunfantes, para los que son perseguidos, pero es necesario pensar que, para Calvino, ese enorme drama escatológico de la venganza divina exigía poner en acción todos los medios, todos los subterfugios, todas las presiones para recuperar a quienes van camino de su muerte espiritual. Pues a aquel que tampoco ha hecho misericordia tratando de sacar a otro de la ciénaga de sus vicios le espera un juicio inmisericorde. Ésa fue la respuesta que él mismo se dio a los interrogantes a que le habían llevado la religión de «fantasía» y de inestabilidad de su primera vida, aquella a la que había puesto fin con el periodo de su *subita conversio*. El providencialismo se ajusta excelentemente a la disciplina y la racionalización de los medios para permitir una glorificación siempre mayor de Dios. No hay que dejarse fascinar demasiado por lo que puede parecer que hay de contradictorio en el pensamiento calviniano. Hay que pensar que el reformador vivía en un universo bíblico de representaciones que no disociaban la piedad de la razón, en la medida en que la palabra de Dios nutría simultáneamente su fe y su acción. Como ya se ha avanzado, la doctrina evangélica fue una réplica simultánea a una situación de desamparo afectivo dual (personal y colectivo, consciente e inconsciente), en la que el amor no se diferenciaba del odio, en una «confusión extrema». Enuncia, como reacción, una técnica de amar profundamente que utiliza como uno de sus medios el odiar con humildad, lejos de cualquier egocentrismo y de cualquier pasión, una técnica dura y rigurosa de saber que eliminaba cualquier duda, cualquier vacilación; en ese punto, Calvino insiste en que Dios ha hablado y ha dicho cómo deseaba ser amado: mediante la observancia de sus mandamientos. Pero también ha anunciado cómo castiga: «Puesto que así es, sabed que la venganza será tanto más

horrible sobre vosotros, cuando hayáis rehusado, pues no sufriréis el trato de los pobres ignorantes e incrédulos, sino que seréis castigados con cien veces mayor gravedad a causa de vuestra ingratitud, pues no habréis ofendido a Dios por ignorancia, sino por cierta malicia [...]. Pues si esto se ha dicho una vez a los Judíos, también se refiere a nosotros: pues nosotros vemos cómo nuestro Señor reside en medio de nosotros.»

A los que blasfeman y desprecian a Dios no hay que vacilar en «escupirles» en la cara, no hay que mezclarse con ellos, ni comer o beber con ellos, es necesario protegerse con el «escudo» de la fe que pide que se les mantenga a distancia. Y es necesario amar y honrar totalmente a Dios. La fe es, por tanto, la recreación de una técnica de saber, es una responsabilidad que se asume mediante unos deberes. Crea un hombre que se considera «miembro» de Cristo, «amigo» de Dios, que rompe con su soledad y su tristeza primeras, con su facultad de perderse en él mismo. Pero, en historia, nada es reductible y sería sucumbir a una ilusión anacrónica el distinguir en ese proceso paradójico de valoración de la conciencia una etapa hacia una «modernidad», en la que se adivina que no es más que una ficción del espíritu moderno. Calvino no es un «moderno», de la misma manera que aquellos a los que se opone no son arcaicos.

Esas últimas palabras deben remitirnos a John Knox, quien pudo subrayar que, en tiempos de Calvino, Ginebra fue «la más perfecta escuela de Cristo que haya existido jamás desde los días de los apóstoles». Más que alargar la reforma calvinista hacia el futuro, es adecuado insistir en esa dimensión de adhesión a una enseñanza, a la enseñanza del Dios vivo, una enseñanza a la que el reformador quería volver a dar vida con insistencia. Eso que los historiadores tienden a llamar con el término poco teológico de «confesionalización» debería, más bien, entenderse como la invasión de un principio escolar que subvierte el orden de la vida religiosa, una vida en la que la escuela tiene a Cristo por pedagogo y al cristiano por alumno... Edward W. Monter ha insistido en ese punto: ciertamente, Calvino utiliza la retórica de la amenaza y la reprimenda, ciertamente da forma al teatro consistorial para poner a prueba y neutralizar la capacidad de resistencia de los indisciplinados y los rebeldes, y para producir un efecto preventivo en el seno de una población reacia. Pero no deberíamos imaginar, añade, que Ginebra fuese un lugar de coerción total manipulada por Calvino. Puede pensarse que también se da un fenómeno de adhesión colectiva a la doctrina del Evangelio y de deseo de una disciplina que conserve a la ciudad en el temor de Dios. Desde esa perspectiva, los vecinos no



vacilan en denunciar a los vecinos. Por lo que se refiere al Consistorio, preferirá la utilización de la advertencia antes que el castigo...

En definitiva, la consolidación religiosa se habría llevado a cabo a partir de alguna idea más que la de la simple imposición de una disciplina estricta. Se explicaría remitiendo a un trabajo de enseñanza cristiana basada en las cincuenta y cinco lecciones independientes del *Catecismo* y en el sistema de preguntas y respuestas, adaptadas al espíritu de los niños, que se proponían. Y la catequesis acabó por producir sus frutos después de 1555, con la aparición de una «nueva generación» de ginebrinos... Ante todo, Ginebra fue una ciudad marcada por el aprendizaje del temor de Dios. Y ese temor de Dios era sinónimo de solidaridad y de «amistad», de «amor y de humanidad». Es decir, la disciplina era expresión de un inmenso deseo de amor.

En ese marco se debe valorar una última faceta de la tarea de Calvino, que constituye otra de sus vidas paralelas. La humanidad no se reduce a Ginebra y a sus habitantes. Se extiende a todos los pueblos que sufren, en el presente, bajo el yugo de Satanás. Tenía como objetivo el dar a conocer las enseñanzas de Dios, de extenderlas por el mundo. Por eso mismo, y en función de su experiencia como exiliado, Calvino inventó una concepción de la obligación de la fe que, por la gloria divina, trascendía las fronteras estatales.



## VI

### DIVINA GLORIA

Constituye un deber el no permitir que se pierdan más almas; es un deber que los hombres soportan en todas partes, el «purgar» por el mal que corre en los espíritus humanos, el acusarse de los vicios. Calvino fue también un gran técnico de la infiltración doctrinal, el gran ordenador de una batalla cotidiana, del día a día. La gloria de Dios debía ser conocida por todos y se utilizaron varios medios para conseguir que la luz del Evangelio alcanzara desde las tierras más próximas hasta las más lejanas. Esta luz llegó incluso a transportarse hasta el Brasil de los tupinambas, con ocasión de la expedición del caballero Nicolas Durand de Villegaignon, que Calvino mantiene temporalmente enviando, en 1557 como refuerzo, a un grupo de catorce ginebrinos; pero su objetivo privilegiado sería el reino de Francia, pues, con anterioridad a 1566, los lazos de unión de Ginebra con los Países Bajos fueron menos estrechos y cerrados de lo que se tiende a creer, sobre todo con la zona flamenca. Las obras de Calvino traducidas al flamenco son, en vida del autor, raras; lo que no impide que ya, desde 1557, tengan lugar las primeras designaciones de pastores misioneros para los Países Bajos, y que, en 1561, Guy de Brès, después de haber tenido a su cargo una iglesia en Tournai, redacte en valón una *Confession de foi faite d'un commun accord par les fidèles...*

Para el reformador ginebrino, el mundo creado por Dios carece de fronteras, se trata de un mundo solidario. Inconfesado o inconsciente, imposible pero también siempre subyacente, el escatologismo calviniano se lee en el contexto de ese internacionalismo cuyos más importantes jalones se encuentran en primer lugar, temporalmente y de una manera parcial y ambigua, en la Inglaterra de Eduardo VI (*Libro de oraciones* de 1551-1552), entre 1560 y 1561, en el Palatinado de Federico III (el *Catecismo de Heidelberg* de 1563), y, si contamos con la redacción de la *Confessio scotica* de 1560 y del

*Libro de Disciplina*, en Escocia. En el momento del comienzo del prudente reinado de Isabel, la situación inglesa se complica. Pero la extensión de la doctrina alcanza también a otros espacios. A partir de 1557, incluso en Polonia, Jean de Lasco se dedica a la organización de una Iglesia nacional, al tiempo que Hungría se somete también a la penetración de las ideas nuevas con la *Confesión de Marosvasarhely*, de 1559. A ojos de Calvino, el reino de Cristo debía ser testigo de la reconciliación de todos los hombres, cualquiera que fueran sus razas, su situación social y su identidad política o nacional. En un día sin determinar el mundo sería uno.

No obstante, existen prioridades. Aquellos que se han reforzado en su fe deben hacer todo lo posible porque sea abolida la «confusión horrible» de la que es responsable el papado. Aquí funciona la dialéctica del odio al amor en la medida en que ello significa tanto manifestar «piedad y compasión por los pobres pecadores» como comprometerse en la lucha contra Satanás, allá donde él reine, con el arma de la violencia espiritual que es la espada afilada de Cristo. Aquí ejerce su fascinación sobre Calvino el paradigma pauliniano: el servicio a Dios no puede limitarse a una sola comunidad dedicada a Dios, se extiende al combate contra la tiranía allí donde ésta se ejerza. Según afirma, a los buenos cristianos les hace daño ver sufrir a sus hermanos, y «nuestros corazones deben estar cautivos con los de ellos por una angustia común». Forma parte de la vocación de Calvino el organizar como una especie de mundo cuadrículado por la palabra de Dios, de la misma manera en que el apóstol Pablo envió a Tito a Dalmacia, dejó a Timoteo en Éfeso, y envió a otro compañero a Asia... La vocación de Pablo fue la de tener una «solicitud paternal con toda la Iglesia de Dios», una compasión que actúe de tal manera que nada quede olvidado ni desamparado y que obligue así a estar siempre en guardia.

Pero los obstáculos se multiplican, sobre todo a partir de 1555: están los papistas obstinados como bestias salvajes, están también los indecisos, partidarios de un «Evangelio abigarrado», los temporizadores, los «ateos»... Está también el problema planteado por la autoridad política. En principio, Calvino la definía como una autoridad legítima. A sus ojos, los príncipes y los soberanos del mundo no son más que funcionarios de Dios, que es quien les ha dado autoridad para redactar leyes, pero, como esa autoridad la tienen por delegación divina, es necesario que se sometan a las leyes sin rebelarse.

A partir de cierto momento, esa teoría del sometimiento parecerá cada vez más difícil de mantener frente al deber de conseguir que



la gloria de Dios avance y ante la llamada de los fieles del reino de Francia, hambrientos de fe.

## Necesidad

A primera vista, y desde la perspectiva de la relación de la doctrina del Evangelio con el orden político, Calvino parece un conservador. Ve en el Estado una ayuda necesaria sin la cual la vida humana sólo sería negativa. El Estado no es «fortuito», no ha sido establecido por los hombres. Dios se encuentra en su origen.

Primeramente, el reformador aísla dos reinos que no se hallan separados uno del otro: el reino espiritual e interior de Cristo y el reino temporal que tiene como característica el de ser provisional y cuya finalidad consiste en hacer vivir a los hombres en humanidad, de «instituir nuestras costumbres en una justicia civil; de ponernos de acuerdo los unos con los otros; de mantener y conservar una paz y tranquilidad comunes», de promover el «beneficio de los súbditos», aplicando las decisiones del Consistorio. Rechazar esta política humana, como el reformador dice en tono acusatorio que hacen los anabaptistas, equivale a dejarse caer en la barbarie y la negación de Dios. Por tanto, el Estado es necesario, absolutamente, de la misma manera en que, para la vida humana, son necesarios el pan, el sol, el aire y el agua. Su necesidad, que es necesidad de vida común, realza a la vez el derecho divino y el derecho natural. En efecto, el Estado tiene la misión de velar porque no reinen escándalos contrarios a la grandeza divina, además de «que a cada uno le sea guardado lo que es suyo; que los hombres se comuniquen entre sí sin fraude ni perjuicio; en suma, que aparezca una forma pública de Religión entre los Cristianos, y que la humanidad tenga lugar entre los humanos». El Estado forma, por tanto, parte de las «ayudas» en que puede apoyarse la fe.

Aunque disociado del reino espiritual, no le está por ello menos estrechamente vinculado por varias razones, ya que el primero tiende a una necesidad objetiva: tiene como finalidad mantener la paz y la tranquilidad entre los hombres. Pues, careciendo de leyes positivas o civiles, aquéllos pelearían entre sí a causa de la «insolencia» y la «maldad» de la humanidad. Sin el pecado y la perversión del *ordo naturae*, no habría Estado; y el hombre llevaría la ley en el fondo de su corazón (Marc Édouard Chenevière). Las leyes son indispensables para la vida terrenal y es Dios quien le ha dado y da a los hombres, por su gracia, el deseo de vivir bajo leyes coercitivas y re-

presivas que, contra la violencia que el pecado lleva en sí, conservan la humanidad entre los humanos. Su función consiste en conseguir que el hombre advierta su injusticia, demostrando la justicia de Dios.

Pero el Estado se halla también vinculado a la voluntad del Señor que es «la de que nosotros caminemos sobre la tierra mientras aspiramos a nuestro verdadero país». Las leyes aprobadas por el orden político están concebidas como «ayudas» destinadas a permitir al hombre alcanzar el final de su viaje terrenal y no perderse por atajos diabólicos. La policía, a la que se considera también como el orden de justicia, está contemplada esencialmente en términos de utilidad y de salvación. Bajo esa perspectiva, la política calviniana es realista, pero no amoral, según ha avanzado Michael Walzer. En consecuencia, Pierre Mesnard ha escrito que, para Calvino, el Estado es en sí mismo legítimo porque es de origen divino, «no tiene otro poder que el conducir a los hombres según el deseo de Dios».

Sin la existencia del magistrado, el mundo sólo contaría con dioses ilusorios. El magistrado tiene por función la de representar a Dios sobre la tierra, lo que le somete únicamente a Dios. Por otra parte, no se le ha reconocido el derecho a legislar sobre el dogma o sobre la «manera» de honrar a Dios. Sin el magistrado existiría un riesgo evidente de que «la idolatría, las blasfemias contra el nombre de Dios y su verdad, y otros escándalos de la Religión, se establezcan y se siembren entre el pueblo». Es responsable, sólo ante Dios, de la conservación de la «forma pública» de la religión en su más elevada pureza y del bien de los súbditos a quienes está obligado —«ante todo», a los magistrados los crea la multitud—, y, por encima de todo, al acrecentamiento de la gloria divina.

Por tanto, el poder político es deseado por Dios y, desde la primera edición de la *Institución*, ya se valora esa elección en la epístola que dirige a Francisco I. Por un lado, se trata de denunciar las calumnias que se están levantando contra los verdaderos cristianos y que no tienen otro objetivo que el de que todas las cosas «se inviertan de manera confusa». Pero, por otro lado, se trata de decir que el príncipe es un ministro de Dios a quien se le debe sumisión; es un «ministro de Dios» que ha sido elevado al trono por Dios para hacer reinar la gloria divina sobre la tierra, o no ser que ejerza un «robo». Para demostrarlo, Calvino se apoya en el apóstol Pablo: su superioridad civil se identifica con una «vocación», que le empuja a gobernar con «integridad», «clemencia», «moderación», y esa «vocación» le obliga a saber, en todo momento, que incurre en la maldición divina si ejerce su cargo contrariando a la voluntad de

Dios. El magistrado ejecuta «el oficio de Dios» al hacer respetar el Decálogo.

Este oficio divino, tal y como lo describe la palabra de Dios, consiste en el ejercicio de varias misiones. La primera es la de hacer justicia, hacer de tal suerte que quienes se han visto agredidos por la fuerza o la calumnia se vean liberados y defendidos, que no se derrame sangre inocente, que las viudas, los huérfanos y los extranjeros no se vean oprimidos. Gracias a la policía, la vida de los hombres puede llegar a convertirse en «apacible». La justicia del rey debe ser pura y no inducida por los regalos ofrecidos por las partes en litigio. La segunda misión del magistrado consiste, ciertamente, en el mantenimiento de una paz común a todos, de una paz justa: es el protector y el conservador «de la tranquilidad, la honestidad, la inocencia y la modestia pública». Y la autoridad debe sujetarse al Evangelio, las leyes civiles y criminales deben ser conformes a la ley de Dios. Calvino añade que este ejercicio implica que el propio magistrado se encuentre en posesión del arma del poder, porque, para hacer reinar la justicia y la tranquilidad, se debe reprimir y castigar a los malhechores. La espada que tiene concedida por Dios debe ser blandida en nombre de Dios. Cuando hace justicia en la persona de los homicidas ejecuta un acto querido por Dios. Su violencia es lícita, como opuesta a la violencia privada de sus súbditos.

La venganza pública se encuentra, por tanto, en manos del magistrado. Y Calvino cita el ejemplo de Moisés cuando no vacila en acuchillar a tres mil idolatras, porque, según hemos visto, la idolatría es un crimen y la venganza es querida por Dios. Place a Dios el castigo de los «perversos». El perdón del magistrado constituye una mácula cuando lo ejerce ante los enemigos de Dios, mientras que su justicia es un acto de santificación; pero Calvino sostiene también que, en la mayor parte de los casos, es preciso seguir una vía intermedia. Aconseja al magistrado guardarse tanto de una excesiva severidad como de una «alocada» clemencia. También le da derecho a hacer la guerra contra quienes son enemigos de la paz: la guerra es legítima cuando responde a la misión real consistente en defender las leyes que distribuyen el orden de la justicia en el Estado. Pero, incluso ahí, la espada debe manejarse sin cólera, sin odio, sin excesivo rigor, siempre con razón. En el sermón cincuenta y cinco sobre el capítulo séptimo del Deuteronomio, Calvino critica abiertamente a los gobernantes que se dejan llevar por los cortesanos y prefieren, de esa manera, mantener la paz llegando a acuerdos con quienes pueden provocar tensiones civiles, que permiten incluso que algunos de sus funcionarios cometan abusos a

expensas de sus pueblos. El Estado se halla pervertido por su falta de coraje. Desde esa perspectiva, el sermón cincuenta y uno evoca la violencia como el deber del Estado. En su interior, el cristiano debe odiar a los enemigos de Dios, según lo ha ordenado el propio Dios, pero corresponde al magistrado llevar a cabo la venganza por la iniquidad. Calvino reflexiona a partir del ejemplo de Saúl que perdona a los reyes que ha vencido y a sus rebaños. Su misericordia fue condenada por Dios, quien deseaba que «fuesen muertos» los reyes enemigos. A Samuel le ocurrió por haber obedecido a una «loca ensoñación». Según certifica Calvino, no deben confundirse el blanco y el negro, el culpable debe ser castigado, el crimen exige justicia. Aquellos que llegarán a decir que «se es sanguinario» y que se ejercita la crueldad, «que esas gentes se dirijan a Dios». El hombre no debe considerarse más misericordioso que Dios. Según hemos visto, la espada del magistrado debe exterminar a los incrédulos.

Después de haber hablado de la justicia que, en el centro del Estado, constituye la vocación del magistrado, Calvino se detiene también en otro de sus poderes: el de imponer «tributos e impuestos» para sufragar las cargas del Estado. La fiscalidad estatal posee «legitimidad», pero a condición de que el magistrado demuestre que esos ingresos no son para beneficio privado: forman parte de la «necesidad pública» y no deben distribuirse de manera desorganizada. Su finalidad es el bien común.

A continuación Calvino define la relación entre gobernado y gobernante. Lo mismo que este último, el primero ejerce un «oficio», pero ese oficio posee una especificidad. En un principio, toda la fuerza de la reflexión calviniana consiste en una determinación de la posición política del súbdito respecto al magistrado. Esta posición es un «oficio» pasivo y activo a la vez. Es activo en tanto que acto de aceptación que participa también de la humanización de las relaciones entre los hombres; se traduce, de forma preliminar, en el reconocimiento de que el magistrado es un lugarteniente o un vicario de Dios en la tierra. Ser súbdito significa honrar al magistrado y, por tanto, obedecerle mediante el cumplimiento de sus leyes, la entrega del impuesto o, incluso, asumiendo un cargo público. Significa también rezar por su conservación y su prosperidad, como anunciaba el apóstol Pablo en la primera epístola a Timoteo, y eso aunque sea enemigo de la verdad. Y significa, por encima de todo, no intentar mezclarse «por su propio movimiento» en los asuntos del Estado, que son competencia del representante de Dios.



El orden del político es, por ello, un orden de separación en cuyo seno es fundamental la pasividad. Sin haber recibido órdenes del magistrado o de quienes tienen delegación de la autoridad pública, el súbdito no tiene derecho a intervenir en el tiempo y en el espacio de la vida civil. Por esa razón, para Calvino «es vana ocupación de los hombres privados, que no poseen autoridad alguna para ordenar las cosas públicas, el discutir sobre cuál es el mejor estado de policía». Si la realeza puede regresar con facilidad a la tiranía, el hombre privado debe saber también que debe considerarse súbdito del rey, porque es «placer de Dios» colocar a los reyes por encima de sus pueblos. Calvino pide a los fieles que sitúen en una balanza a una tiranía y a un pueblo que carece de jefe. Y concluye que la confusión será más horrible y espantosa en el segundo de los casos, pues reinará la anarquía. Incluso aunque «diablos encarnados» corrompan la justicia, a pesar de todo habrá algún «rasgo» de bien en el propio ejercicio de su autoridad. Hay que rezar por aquellos que detentan las «dignidades» y por quienes las pervierten, porque Dios, a través de sus pillajes y opresiones, habla de los pecados de sus súbditos. La dignidad implica la «reverencia», la «estima». La sujeción es un hecho de «conciencia». No deriva del miedo al castigo de los hombres, sino que participa del «temor de Dios».

Es bien cierto, añade Calvino, que el magistrado perfecto, del que nos ofrece una descripción, «padre del país, [...] pastor del pueblo, guardián de la paz, protector de la justicia, conservador de la inocencia», es un hombre poco frecuente. La esfera política no puede ser perfecta porque forma parte por entero de un tiempo terrenal que se halla marcado y atravesado por el pecado. Muy a menudo, el mal se apodera de los gobernantes, llevándolos a vivir y a reinar en la voluptuosidad, la avaricia, la violencia. En definitiva, Calvino tiene una visión pesimista del poder político, opresor del pueblo y asesino de inocentes, que no vacila en cometer «un bandolerismo por derecho», llegando a caer en «vicios enormes y extraños». Quizás por esta razón, y en contra de la insistencia de ciertos estereotipos historiográficos que hablan de una problemática opción republicana, el reformador no parece haber hecho pública una verdadera preferencia en cuanto a cuál sería el mejor régimen político. Efectivamente, en la *Institución* dice que los reyes justos son raros, que los poderes aristocráticos pueden convertirse fácilmente en un dominio inicuo y que las democracias se deslizan fácilmente hacia la sedición.

Contrariamente a lo que se ha pensado durante largo tiempo, el reformador no parece otorgar abiertamente superioridad a una de

las tres formas tradicionales de autoridad: democracia, aristocracia y monarquía. El marco institucional del poder cuenta, por tanto, menos que la manera como se ejerce y, en consecuencia, deja un lugar adecuado al «oficio» de los gobernados. En el tercer sermón sobre el primer capítulo del Deuteronomio, que está fechado en 1555, Calvino deja transparentar de manera significativa el tenue lazo que une ética y política, desde el momento en que demuestra, a partir de las palabras de Moisés, que los detentadores de cargos públicos deben elegirse con el mayor cuidado, bajo la presidencia de Dios: deben ser «gentes virtuosas» y no «afeminadas», temerosas de Dios y que rechacen la avaricia, prudentes y experimentadas. Ocupan la sede de la justicia, que es «como sagrada» y de la que no deben abusar. En Ginebra, debemos dar gracias a Dios por el privilegio que «nos ha concedido», que no es otro que el de poder elegir siempre a los gobernantes, poder del que no se debe hacer mal uso. Por el abuso del uso nacen las tiranías y «la libertad se ha perdido en todos los pueblos, en los que no hay elección alguna, llegando incluso a que los príncipes vendan la justicia». En consecuencia, es necesario elegir hombres que deberán estar pensados como «oficiales» de Dios. La autoridad política coloca al gobierno por encima del pueblo, pero es el pueblo quien debe ejercer la autoridad. El gobierno tiene un «derecho» que le convierte en guía, lo mismo que a Moisés. Hay que estar atento al derecho de cada cual, teniendo en cuenta que los Estados no han sido creados por Dios para el «apetito» de unos pocos, sino para todo «el género humano». Nada debe desviar al magistrado de la equidad, ni la pobreza, ni la riqueza, ni el parentesco, ni la amistad... y eso es, sin embargo, lo que a menudo ocurre...

Esta visión negativa no le impide a Calvino reafirmar la legitimidad de la autoridad, a pesar del mal que pueda contener en ella o, mejor aún, del mal que contiene en ella. El príncipe debe ser obedecido incluso aunque no aparezca ante sus súbditos como la viva imagen de Dios. Según señala William J. Bouwsma, es necesario creer que Calvino parece aceptar el absolutismo dominante de su época. Pero no por ello se comporta con menor virulencia con los tiranos, con quienes violan la dignidad humana. Elegido por Dios, el príncipe que no gobierna en nombre de Dios no se expone más que a la justicia de Dios, según precisa ya Calvino en su *Epístola al rey* de 1536: «Ahora bien, se engaña quien espera una larga prosperidad de un Reino que no es gobernado por el cetro de Dios, es decir, por su sagrada palabra; pues el edicto celestial no puede mentir: el cual denuncia que el pueblo será disipado cuando se cumpla la profecía.»

Es fundamental que el origen del poder se atribuya a la voluntad de Dios, pues aunque injusto, aunque opresivo, aunque destructor de la verdad, para Calvino la autoridad continúa siendo legítima. La obediencia prima sobre la conciencia, desde el momento en que hay una inadecuación entre la realidad del ejercicio de la autoridad y la misión que le ha sido confiada por Dios, que no es otra que la de gobernar según la voluntad divina y «para el bien y el beneficio del público». Frente a la jurisdicción temporal, el hombre se halla teóricamente colocado en una posición de sumisión o de pasividad, de una adhesión pauliniana de la conciencia, tanto más rigurosa y exigente que cualquier poder. Y quienes se rebelan a título privado es como si se encontraran embrujados por el diablo, y es necesario hacerles saber que son unos «insensatos», que combaten a Dios. Para Calvino, el hombre no es un lobo para el hombre; los lobos, dice, se reconocen entre ellos por el bosque. El hombre está marcado por el pecado y posee en sí mismo un inmenso potencial de maldad. No hay que permitirle que, con el pretexto de la opresión política, dé rienda suelta a esa maldad.

En consecuencia, un rey infame constituye un castigo de Dios enviado al pueblo por sus pecados, pero, incluso en su perversidad detenta el mismo poder que el que Dios concede a los reyes buenos. La providencia de Dios actúa hasta en el príncipe más vicioso y terrible. En ese caso, el punto de apoyo referencial es una cita del libro de Daniel: «El Señor hace cambiar tiempos y estaciones, depone a los reyes y los entroniza.» Los súbditos deben contentarse con implorar la ayuda de Dios contra el príncipe inhumano, después de haber memorizado todas las ofensas que pueden haber suscitado ese castigo. Dios ha ordenado obedecer al tirano Nabucodonosor; bajo pena de infligir a los desobedientes el castigo de la guerra, el hambre y la peste. Según escribe el propio Calvino, no debe tratar de buscarse otra explicación a ese mandamiento: «Sino la de que él posee el Reino. Esa sola posesión muestra que ha sido colocado sobre el trono por orden de Dios, y que por esa orden ha sido elevado a la majestad real, que no le es lícito violar. Si una frase ha sido bien resuelta y fijada en nuestros corazones es a saber que, por esa misma orden de Dios por la que la autoridad de todos los reyes ha sido establecida, también los reyes inicuos ocupan el poder, jamás esos pensamientos alocados y sediciosos nos vendrán al espíritu: que un rey debe ser tratado según se merece; y que no es razonable que nos tengamos por súbditos de quien no se pone nada de su parte hacia nosotros como rey.»

## Tiranía

En ocasiones, Calvino no vacila en atacar con violencia a la autoridad política; probablemente, el rey Enrique II fue objeto de sus invectivas proféticas en el sermón número treinta y uno sobre el capítulo quinto del Deuteronomio. La obediencia queda rota cuando se ejerce mal el poder, puede mudarse en una desobediencia que, para Calvino, no es más que pasiva, espiritual. Cuando padres, madres y magistrados quieren ponerse contra Dios, y «levantarse contra esa tiranía, hasta el punto de usurpar lo que sólo pertenece a Dios, y que nos quisieran desviar de su obediencia», se da una excepción a la regla: no deben ser obedecidos. Los hombres deben seguir a Dios por entero, deben marchar como si fueran tras él, sin salirse del camino que él marca. Si los príncipes y los reyes inducen a sus pueblos a hacer el mal, si arruinan la doctrina de Dios y hacen que la religión se doblegue a sus «fantasías», «han perdido cualquier clase de autoridad cuando se rebelan contra quien posee el imperio soberano». Son «usurpadores» que atropellan el honor de Dios. Pero Calvino añade inmediatamente que no entiende que, por eso, sea necesario rebelarse.

Sin embargo, no se aferra a esta visión de una historia cerrada sobre sí misma, ya que se halla condicionada por un principio de obediencia activa o de desobediencia pasiva. Es claro que su finalidad no consiste en permitir que el hombre tome su propia historia por su mano, por propia iniciativa, con su voluntad corrompida y su inteligencia embrutecida. Sería aceptar que rompe con su humildad, sería aceptar que está tentado a convertirse en su propio señor. El «sistema» asistémico calviniano es un sistema circular en el que todo parte y se remonta a Dios y en el que el hombre debe vivir por y para Dios. Frente a un gobernante injusto sólo la majestad divina está en condiciones de operar una liberación.

Esta majestad de Dios puede intervenir, en primer lugar, cuando «su maravillosa bondad, poder y providencia» hace que aparezca un elegido, «para castigar una dominación injusta y liberar de la calamidad al pueblo inicuaamente afligido»; es lo que hizo, según nos recuerda Calvino, cuando el pueblo de Israel se vio providencialmente liberado de la tiranía del faraón por Moisés. No existen ahí contradicciones a la obediencia, pues el hombre que actúa como repetición bíblica lo hace porque se halla recorrido por una «vocación» que le sitúa directamente a las órdenes de la voluntad divina; elegido por la divinidad, le corresponde ser el elemento corrector de un poder inferior por un poder más elevado, el de Dios: «De la misma



manera en que a un rey le es lícito castigar a sus lugartenientes y oficiales.»

En segundo lugar, existe otra vía de liberación reconocida por Calvino y que puede permitir a los pueblos oprimidos por la tiranía volver a encontrar la justa política de la humanidad. Dios puede utilizar el «furor» de algunos monarcas o de ciertos pueblos para castigar a los injustos que oprimen a los justos. La demostración de esa situación encuentra también su referencia en la historia del pueblo de Israel y en sus tribulaciones: así, los asirios fueron castigados por los babilonios, mientras que los propios babilonios fueron castigados por medos y persas. Mediante las guerras que llevaban a cabo aquellos hombres que sólo tenían en su corazón el hacer daño, Dios convierte tanto a los unos como a los otros en los «ministros y ejecutores de su justicia». Providencialmente, de un mal que destruye a otro mal puede derivarse un bien.

Pero, en tercer lugar, contamos con un elemento más significativo en el contexto político del siglo xvi. En efecto, Calvino llega a descubrir en la historia casos de magistrados inferiores a quienes correspondía, entre los lacedemonios, los atenienses y los romanos, poner freno a la «licencia» de los reyes y crear así una forma institucional de resistencia. En el presente, nos dice, su papel lo desempeñan en los reinos las asambleas de los tres estados. El reformador de Ginebra les reconoce a estas últimas el derecho a resistir la «intemperancia o la crueldad de los reyes». Tienen por su cargo el deber de no traicionar «la libertad del pueblo, de la que han sido ordenados como tutores por voluntad de Dios».

Calvino no es en ningún caso un innovador, al menos en este aspecto. En efecto, constituiría un error limitar la perspectiva luterana a los escritos de Lutero contemporáneos de la guerra de los campesinos, según los cuales un cristiano es un rebelde a Dios cuando se subleva contra la autoridad política, incluso injusta, y en los que sólo se justifica la violencia contra el gobernante que ha puesto fin a un gobierno legítimo. Se ha demostrado que, desde 1530 hasta su muerte ocurrida en 1546, Lutero, influido por teóricos reformados más radicales por lo que se refiere a la definición del orden temporal, fue progresivamente adoptando esquemas de pensamiento que legitimaban la resistencia al emperador Carlos V. Probablemente haya sido Andreas Osiander el primer teólogo que planteó la resistencia activa al magistrado al situarlo en un marco institucional. Parte de una reinterpretación de la definición pauliniana del poder, afirmando que sólo podía considerarse propio de los príncipes que ejercen conveniente y justamente el oficio otorgado por Dios, y

que a los magistrados de rango inferior les era posible ir en contra de los magistrados superiores injustos y rebeldes para con Dios. No obstante, sería entre los años 1530 y 1535, cuando sobre todo Martin Bucer radicalizó el pensamiento político. El reformador de Estrasburgo hizo observar que, en la epístola a los Romanos, en el capítulo trece donde se impone la sumisión a las autoridades, el apóstol Pablo no había hablado «del» poder, sino «de los» poderes. Ciertamente, el poder procede de Dios, y tal cosa es innegable pues ha sido el propio Dios quien lo ha dicho; pero, en ningún caso Dios ha afirmado que debía ser transferido en su totalidad a un sólo hombre. Para Martin Bucer, la autoridad civil existe en tanto que tal mediante una dispersión entre varias personas físicas, magistrados superiores e inferiores que participan de ella, y cuyo primer deber es el de preservar al pueblo de Dios de las tentaciones y de las artimañas del diablo. Sin embargo, en el caso de que el magistrado superior no cumpliera esa misión y se hiciera, por el contrario, servidor de Satanás, los magistrados inferiores tienen el deber de ofrecerle activa resistencia en nombre de Dios. Ese deber no les pertoca más que a ellos solos y ningún ciudadano a título privado puede atribuírselo. La fuente del imaginario político de Calvino, según aparece en la *Institución de la religión cristiana*, la encontraríamos en esa reflexión de Martin Bucer, del que una vez más puede verificarse su decisiva influencia.

Excepto en esos tres casos ya expuestos, parece ser que la obediencia es debida y absolutamente debida, como una «regla» que debe preservarse. «Que esa obediencia no nos desvíe ni un ápice de la obediencia de aquel bajo la voluntad del cual es razonable que se contengan todos los deseos de los reyes, y que todos sus mandamientos cedan ante sus órdenes, y que toda su altura se vea humillada y abatida bajo su majestad.»

El hombre interior debe conservar su fe a pesar de las presiones y opresiones del gobernante impío y, en primer lugar, debe estar sujeto a Dios; es necesario ignorar cualquier orden que vaya contra esa sujeción a Dios, a pesar de todos los peligros y amenazas. Y es mejor sufrir que abandonar a Dios: «Pero, como ese edicto ha sido pronunciado por san Pedro, heraldo celeste, que ha dicho que es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres, debemos consolarnos con ese pensamiento, el de que verdaderamente nosotros rendimos a Dios la obediencia que pide, cuando nosotros sufrimos por tantas cosas hasta el punto de olvidarnos de su santa palabra.»

La afirmación fundamental es la de que la libertad cristiana, al deber trascender pacientemente la tiranía impía del príncipe malig-

no, es una libertad de obediencia a Cristo, «filial y libre», interior. Según ha escrito Pierre Mesnard, las conciencias de los hombres, liberadas por la sangre de Cristo, «están francas y exentas del poder de los hombres». En el movimiento que hace acceder al hombre a la fe y que hace que en él se expanda una luz sagrada, no es necesario llevar a cabo acciones correctivas; la llamada de Dios es una «dulzura paternal» y el verdadero cristiano es lo contrario de un hombre sometido por la coacción. Es una equivocación utilizar la imagen del cautiverio o la de la servidumbre para caracterizar la relación del fiel con la ley, puesto que, precisamente, la libertad cristiana «hace que las conciencias no sirvan a la Ley, como una coacción por la necesidad de la Ley; sino que, al estar liberadas del yugo de la Ley, obedezcan liberalmente la voluntad de Dios». El reino de Cristo no puede ser más que espiritual; y sería ofender o mofarse de Dios el imaginar que la jurisdicción civil, si tiene por causa la bondad divina en no menor medida que el que a menudo sea su motivo la maldad humana, pudiese gobernar lo que sólo es del orden de la jurisdicción de Cristo.

En consecuencia, frente al tirano, Calvino exalta el primado de la paciencia, cuando el fiel se remite a la providencia divina en lo que Pierre Mesnard ha denominado juiciosamente como una «fidelidad heroica». Como ha afirmado también el propio Pierre Mesnard, existe un nexo entre el derecho natural y el orden sobrenatural: antes de ser súbdito de un príncipe o de un rey, el hombre es súbdito de Dios. El exilio o el martirio son las vías que deben elegir aquellos a quienes el magistrado oprime en su fe. Es a lo que Michael Walzer, de una manera verdaderamente esquemática, ha calificado de «pesimismo secular». No obstante, eso significa desconocer que, para Calvino, frente a una omnipotencia divina plena de misericordia para quienes soportan tribulaciones en nombre del Evangelio, no cuenta el instante. Cuando un mártir muere en la pira, cuando un creyente elige el exilio, eso se hace con una especie de alegría.

Contra la injusticia del poder temporal, el hombre no puede nada, como no sea el corregir sus vicios e implorar la ayuda de Dios «en cuya mano se encuentran los corazones de los reyes y las mutaciones de los reinos». Incondicionalmente, debe llenarse de paciencia en la oración y la constancia. No es preciso deducir de ahí que se considera que ha obedecido a un mandamiento que iría contra su conciencia, contra esa voz interior que se encuentra en su corazón. Más allá del rey injusto se halla el rey de reyes, que se encuentra por encima de todo. Ni la violencia más cruel ni la crueldad más violenta deben desviar al fiel de su amor.

El nicodemismo es infidelidad, y ya hemos visto que muy pronto Calvino recomienda el exilio a todos cuantos, en el reino de Francia, aunque se hallen convencidos de que está mal hecho, continúan «prosternándose ante los ídolos». La simulación es una ofensa a Dios, y es preferible el martirio. En el momento más profundo y más agobiante del sufrimiento y la persecución, nos llega el consuelo con el pensamiento de que es necesario obedecer siempre más a Dios que a los hombres. Para Calvino, los fieles que se encuentran dispersos en las tierras dominadas por príncipes privados de la luz de la verdad están como cautivos, pero no deben por ello dejar de honrar a Dios simultáneamente en sus corazones y dando un testimonio externo.

No deben replegarse en una religión subjetiva, pues el cuerpo y el alma de los hombres están consagrados a Dios y destinados, ambos, a glorificarle. La obediencia a Dios constituye el orden natural del hombre. Incluso en medio de la rudeza y de las persecuciones de los injustos, Dios no hace más que sondear y poner a prueba a los hombres de fe. Perseverar y no adaptarse a las ceremonias supersticiosas de la Iglesia «papista» es testimoniar que Dios lo gobierna y lo dirige todo, que todo cuanto sucede o pueda suceder no es más que obra de Dios, de su virtud incomprensible, «estar realmente convencidos de que su justicia domina enteramente en nosotros, y que por ese medio nosotros declaramos que somos suyos como él tan queridamente nos ha admitido: y que Jesucristo, al haber muerto y resucitado nos ha admitido también en él, para hacernos partícipes de su gloria, y para guiarnos siempre, en la vida y en la muerte».

La paciencia no mantiene más que un falso parecido con la resignación, pues es acción en Cristo, en el solo y único mediador, según afirma Calvino en sus sermones sobre el libro de Job. Vivir hasta la muerte en la regeneración en Cristo es considerarse «súbditos» de Cristo con toda humildad y obediencia, ser «del todo suyos en la vida y en la muerte», sin tratar de comprender por qué a Dios le place «lavarse las manos» ante el pueblo fiel. En cualquier circunstancia, el pueblo debe glorificar a Dios en su justicia. Un Dios que, según puede constatar en la Sagrada Escritura, «posee tal dominio sobre sus criaturas que puede disponer de ellas a placer». La vida temporal no puede reducirse a su significación inmediata y a la historia que se forma en el presente, y el cristiano no debe detenerse ante lo que padece o lo que ve padecer. Pero, lo mismo que Job, debe dirigir su entendimiento hacia Dios pues, por su propia finitud, es demasiado miserable para poder conocer la voluntad impe-



netrable: «¿Cómo es que Job mantiene una causa que es buena? Es porque conoce que Dios no aflige siempre a los hombres en la medida de sus pecados, sino que tiene juicios secretos de los que no nos da cuenta, y, a pesar de ello, es preciso que esperemos hasta que nos revele por qué hace eso o aquello.»

En el actual combate contra Satanás, que es la lucha entre Dios y Satanás, no debe intervenir el uso de la violencia colectiva o individual, pues Dios desea que sólo se manifieste al hombre su omnipotencia: «Pero si estamos rodeados por más poderosos que nosotros, que no pretenderán otra cosa que arrojarnos al abismo, cuando seamos salvados es para que sepamos que es Dios quien nos guarda y nos preserva.» La realidad de aquella década de 1550 la define Calvino como un «espejo claro» de esa obligación que tiene el rebaño de ovejas de «mantenerse» impasible, a pesar de la aflicción, ante la horda de lobos cuyo número es infinito, a la espera de una liberación divina.

Esta liberación, aunque sea providencial, incluye en ella el trabajo humilde de quienes han recibido la iluminación. Aquí parece cerrarse el círculo: es deber de los hermanos en Cristo utilizar armas espirituales, para procurar que las criaturas creadas por Dios a su imagen no permanezcan en la oscuridad. Su deber es el de no tener miedo. El calvinismo es una militancia espiritual que, sin hacer uso de la rebelión contra los poderes seculares y a pesar de los instrumentos a los que recurren estos últimos para mantener el poder de Satanás, puede y debe trabajar para hacer avanzar la gloria divina. Al menos, en un primer momento, es así como Calvino concibe la acción fraternal de otorgamiento de la luz evangélica.

## Medios

Como ya hemos visto, Calvino deja poco la ciudad de las orillas del lago Lemán. En ocasiones, lo mismo que el apóstol Pablo, parte, no obstante, por razones de evangelización. Ése es el sentido que tiene el viaje emprendido en 1543 y que le lleva a Estrasburgo; se trataría de ir a ofrecer su apoyo a Guillaume Farel, que ha sido desterrado de la ciudad imperial de Metz, cuando trabajaba para conseguir el avance del Evangelio. Pero es, sobre todo, desde Ginebra donde Calvino se halla en contacto con el resto de la Europa cristiana. Su misión le mantiene en Ginebra, hasta el punto de llegarle a decir a uno de sus corresponsales que si él tuviera libertad, si no estuviera «atado» a Ginebra por su vocación, le haría una visita. En

eso que no deja de ser otra de las historias de su vida, se revela de nuevo como un técnico extraordinario en lo que él mismo llamaba la promoción y el avance del reino de Cristo. Pues supo crear una dinámica muy eficaz mediante la que parecía estar siempre presente en todo lugar en el que se pedía su «consejo», en el que se reclamaba además la reforma que se había puesto en marcha en Ginebra. Diferentes medios le permitieron, más allá de las distancias, estar siempre «unido» en Cristo con todos aquellos que se reivindicaban seguidores del Evangelio.

En primer lugar, Calvino convierte a Ginebra en un centro de la industria del libro europea, sobre todo a partir de 1550. Pero ya mucho antes son perceptibles indicios de difusión de la heterodoxia ginebrina: las listas de libros censurados por la Sorbona, publicadas en 1542, 1544, 1547, 1551, revelan que circulaban obras como la *Institución* [...], *Le Catéchisme de l'Église de Geneve: c'est à dire le formulaire d'instruire les enfans en la Chrestienté*, el *Petit Traicté de la Sainte Cène de nostre Seigneur Jésus Christ*, *La Forme des prières et chantz ecclésiastiques avec la maniere d'administrer les Sacremens et consacrer le mariage, selon la coustume de l'Église ancienne*. De forma clandestina, mediante una red de vendedores ambulantes y de buhoneros, que se desplazaban de ciudad en ciudad y que no vacilaban en recorrer también la campiña, mediante predicadores itinerantes, como Philibert Hamelin, las obras se distribuyen más tarde por Francia, Países Bajos, Piamonte... Entre 1550 y 1560 se establecen en Ginebra numerosas librerías e impresores, y desde 1551 a 1564 se imprimen más de quinientos libros, de los que ciento sesenta son títulos de Calvino. La mayor parte tienen el objetivo de ser exportados a la tierra de misión que es en ese momento el reino de Francia. Puede pensarse que el éxito del calvinismo fue, en gran medida, tributario del esfuerzo llevado a cabo por la industria del libro ginebrina.

Sin duda, todos esos movimientos de hombres y de libros contaron con una programación mucho más sistemática de la que uno pueda llegar a imaginar. Calvino se da cuenta muy pronto de que el libro es un arma a utilizar para romper las tinieblas de la idolatría. Los creyentes que entienden su piedad en el sentido latino de la palabra *pietas*, en el sentido de «abnegación», llevan a cabo apostólicamente una guerra secreta contra la «sinagoga anticristiana». En primer término, Calvino moviliza como militantes del Evangelio a los grandes mercaderes, que invierten capitales en las ediciones, en colaboración a menudo con la industria del libro lyonesa: Antoine Vincent, Antonio Calvino, Philibert Greney... Uno de esos

elementos clave fue el amigo de Calvino, Laurent de Normandie, que organizó la distribución. Se ha demostrado que veintiuno de los hombres que se abastecían en sus almacenes sufrieron martirio o persecución. Natalie Z. Davis ha revelado, entre otros, el caso de un carretero originario de Poitiers. Adquiere en Ginebra un cargamento de salterios y de libros o libritos calvinistas de los que Laurent de Normandie ha financiado la impresión, para revender después una parte en el Piamonte y el Delfinado. «Rústicos» de los pueblos lo mismo que notables y «mecánicos» de las ciudades son el objetivo de la puesta en circulación de obras como la *Institución de la religión cristiana*, el *Formulaire d'instruire les enfants en chrestienté...*, pero también *Calendarios* que tienen como particularidad el sustituir los nombres de los santos de la Iglesia papista por fechas de acontecimientos de la historia bíblica y cristiana. Por razones de seguridad tiende a utilizarse sobre todo el formato en octavo.

Se trataba de convertir a Ginebra en el centro de distribución de la luz oculta por las tinieblas papistas, en el faro de una luz a la que todos podían acceder. Calvino se halla presente de forma poderosa, y se entrega secretamente a la lectura por la noche, en un momento en que las agresiones iconoclastas tienden a marcar el ritmo de la vida de las ciudades del reino de Francia. El Salterio fue objeto de un largo trabajo de puesta a punto, que duró desde 1539 a 1561-1562, y que debería convertirse, en el espíritu del reformador, en el instrumento que permitiera ampliar la reforma mediante la potencia espiritual que, según se suponía, se encontraba depositada en las propias palabras de los salmos. Fue lo que Pierre Pidoux ha considerado como «una de las más fascinantes realizaciones de la historia de la imprenta de todos los tiempos», y de la que se encargó por delegación Théodore de Bèze. De las imprentas ginebrinas salieron probablemente millares de ejemplares que tenían como objetivo el de traspasar las fronteras para «inflamar el corazón de los hombres». Aquí se puede además descubrir un Calvino que no es sólo un profeta, que es también un organizador, un cristiano que sabe que es necesario utilizar racionalmente todos los medios disponibles para luchar contra Satanás, para que aquellos que aún se encuentran inmersos en la ignorancia puedan ponerse en la senda del modelo penitente que es David y, por tanto, en el camino de la humildad y la conversión. Y su certidumbre reside en que la palabra de Dios es luz y que es suficiente darla a conocer para que, lo mismo que un cuchillo afilado, rompa todas las resistencias.

En segundo lugar, Calvino está aún presente en pensamiento a través de quienes, lejos de Ginebra, mueren por la doctrina del Evangelio. Sus martirios, que él identifica con las tribulaciones sufridas por los hijos de Israel perseguidos en los tiempos bíblicos, se integran en el imaginario del advenimiento providencial de la verdad. Y eso sucederá sobre todo a partir de 1550, cuando las ejecuciones capitales de reformados, recogidas desde 1554 en el *Livre des Martyrs*, se convierten en un teatro de la teología calviniana, en un discurso calviniano. A través del heroísmo sacrificial de los condenados, las ejecuciones se convierten en elementos de confesionalización contra el Estado real que las ordena, contra la Iglesia que las legitima. De alguna manera, es como si, ante las muchedumbres reunidas en el lugar de los suplicios, hicieran hablar a Calvino del infinito consuelo que son las promesas de Dios frente a las vicisitudes terrenales, peripecias ínfimas. Exaltan la paciencia y la perseverancia deseadas por el reformador; dicen que Dios sella su infinita misericordia con la sangre de los que mueren. La muerte en la hoguera se convierte en participación en la muerte de Cristo, en expresión de una «vocación» de los condenados, que entonan salmos implorando el perdón divino o anunciando la reconstrucción de las murallas de Jerusalem, para decirles cuál es la vida verdadera a quienes están ciegos o sordos. Y es bien cierto, según informan todos los testigos, que las hogueras del rey se convierten a menudo en armas dirigidas contra la Iglesia romana. Los hombres y las mujeres que asisten al espectáculo del castigo reciben la muerte del «hereje» como una confesión de fe, como una vibrante llamada dirigida hacia ellos mismos para que vayan a la búsqueda de las promesas que le han permitido a aquel que muere ir con tanta calma, con tanto heroísmo, al encuentro del sufrimiento, a afirmarse con total confianza en que, al sufrir por Cristo, él está en «reposo», se siente «consolidado».

Si se acepta la afirmación de David El Kenz, la fuerza conquistadora de la doctrina calviniana pudo, en buena medida, infiltrarse en Francia por medio de sucesos que la anunciaban en toda su densidad, gracias a ese tipo de ceremonia invertida en sus significaciones. Aunque se halle muy lejos de animar a los fieles para que se presenten voluntariamente ante la muerte, ciertamente Calvino tuvo conciencia de que su palabra, que no era más que un calco de la palabra del apóstol Pablo, era representada en escena con esas manifestaciones que expresaban el deseo de la muerte por Cristo. Por esa razón, tiene mucho cuidado de escribir, apostólicamente, a quienes están presos para animarles a que no se dejen caer en las «redes»



que podrían tenderles sus carceleros, a no buscar un «refugio miserable» por la renuncia de su fe. El 12 de marzo de 1553 redacta una carta dirigida a los cinco estudiantes que, arrestados en posesión de varios paquetes de libros ginebrinos prohibidos, acaban de ser condenados a muerte en Lyon. Les dice que se acuerden de la frase bíblica: «Aquel que habita en vosotros es más fuerte que el mundo.» A Mathieu Dymonet, su «muy querido hermano» de Lyon, le instruye para que responda a los enemigos de Dios durante el proceso con modestia y reverencia, para que declare siempre la sabiduría de Dios y no se doblegue. Dios le ha colocado «delante» para que dé testimonio de sus promesas. Además, es Dios quien le ha otorgado la constancia de la que ha dado prueba hasta el presente y que es como la «marca» de Cristo. Frente a las tentaciones, es preciso tener siempre en el espíritu la «corona» que llevan en el más allá todos quienes han defendido el Evangelio. El 22 de agosto de 1553, se dirige a Denis Pelloquin y a Louis de Marsac, recordándoles que en medio de la vida «nosotros» estamos en la muerte y que es, entonces, en medio de la muerte donde se encuentra la vida. Dios habita y reina en los destinados al martirio, convierte sus cuerpos sufrientes en ejemplos de edificación y, por tanto, de derrota de los incrédulos.

Según proclama en el veintisiete sermón sobre la segunda epístola a Timoteo, Calvino tiene también el convencimiento de que esas muertes no deben quedar como anécdotas, que deben ser la «simiente», que deben, por tanto, contarse a todo el mundo para hacer valer la verdad. Deben permitir que los hombres se apoyen en la constancia de los mártires, testimonios de la fuerza de la fe, «serrados unos por la mitad», lapidados o desollados otros, todos terriblemente atormentados o incluso «tensados como tambores». Fueron instrumento de la conquista confesional.

Si la doctrina del Evangelio circula por la intermediación de los escritos impresos y por una movilización de las editoriales ginebrinas, si algunas de sus obras, como el *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux* o las *Leçons sur le prophète Jérémie*, van incluso precedidas de dedicatorias destinadas a alabar a príncipes o soberanos de Inglaterra, Polonia, Suecia o del Imperio, Calvino trabaja también la extensión de la reforma mediante el uso de la correspondencia. En tercer lugar, existe, por tanto, una reforma epistolar que desempeña un papel fundamental. Se conservan más de mil doscientas cartas, pero no constituyen más que una pequeña parte de lo que fue seguramente una obra de escritura gigantesca y fatigosa. Hubo un

«Calvino internacional» en contacto con múltiples corresponsales en Francia, ciertamente, y en los cantones suizos, en Alemania, Países Bajos, Inglaterra, Escocia, Italia, Polonia. Hubo un Calvino de la fraternidad entre los pueblos y los hombres, que escribía para conseguir que sus interlocutores sintieran su presencia a su lado en los momentos difíciles, sabiendo que rezaba por ellos, utilizando sus consejos o exhortaciones. Escribía además porque su intercambio epistolar iba destinado a hacerle «presente» en sus corresponsales. Las cartas trataban de animar, incluso de corregir, de establecer relaciones de amistad y de confianza, de atraer hacia la reforma, de informar de los peligros nuevos y antiguos que se hacían presentes con fuerza en el mundo. Algunas de ellas nos muestran a un Calvino dialogando con otros actores del cambio religioso contemporáneo, como Oswald Myconius, Guillaume Farel, Martin Bucer, Henri Bullinger... Otras están dirigidas a impresores de Estrasburgo o de Lyon...

Esta dimensión internacional de Calvino cuenta con sus resortes teológicos que hacen que la comunidad de los creyentes, unidos a nivel local en una Iglesia, tiene la mirada vuelta hacia el mundo. Mediante el sacrificio de su cuerpo, Cristo ha restablecido la comunión humana ante el pecado. El Evangelio restituido, de la misma manera en que adopta tanto al rico como al pobre, ignora las diferencias entre los pueblos como entre las razas, reagrupando a todos cuantos son hijos de Dios. Ciertamente, en tiempos de la antigua Alianza, Dios concedió privilegios a su pueblo, pero desde entonces, mediante la obra de redención, ha tomado bajo su protección a todos los pueblos, puesto que todos están formados por hombres creados a su imagen: «Después de que Cristo se manifestara a los hombres, la alianza de la vida eterna ha comenzado a ser igualmente común a todos.» El amor de Dios es, pues, universal, traspasa las fronteras, y exige en consecuencia que el cristiano se vuelva con compasión hacia quienes padecen la opresión diabólica.

Calvino tiene entonces el convencimiento de que la reforma, más allá del territorio ginebrino, puede ganar en fuerza y en celeridad si los grandes del reino llegan a saber cuál es el verdadero «temor» de Dios, el santo temor. Según escribió en septiembre de 1554, es preciso «que los grandes atraigan a los pequeños». También, muy pronto, ya desde 1541, escribe en este sentido a la duquesa Renata de Ferrara. Le dice a su corresponsal que Dios le ha concedido una «inteligencia» de las Escrituras y que se pone a su servicio. Otra dama de alcurnia, Anne de Parthenay, le ha dicho que la hija de Luis XII deseaba ser instruida más «ampliamente» en la doctrina

del Evangelio. Su carta es, por tanto, una especie de institución cristiana y va acompañada de una prevención para ponerse en guardia contra los peligros derivados del alejamiento de la duquesa, de su aislamiento en medio de una corte hostil. Calvino le hace observar a Renata de Ferrara que no puede aceptar que la palabra de Dios sea ocultada o tergiversada. De ahí una denuncia contra «el maestro François», que aconseja a la duquesa que asista a la misa y adopte una actitud de simulación. Dice hablar sin «odio», pero denuncia con insistencia al capellán evangélico del entorno de Renata de Ferrara. La misa es «maldita y execrable» y la duquesa debe avanzar sin reservas hacia la vocación a la que Dios la ha llamado, rogando «con ese buen David que nos enseñe a hacer su voluntad», y que su gloria reluzca en «nosotros». El 2 de febrero de 1555, le escribe a la duquesa para convencerla de que se arme de valor. Entre sus corresponsales se encuentran otros nombres prestigiosos: Jacques de Borgoña y, seguramente, su mujer, pero también Margarita de Navarra, Péronne de Pisseleu —hermana de la duquesa d'Étampes—, la señora de La Roche-Posay, el señor de Marolles, la señorita de Pons, la señora de Rentigny...

Es muy significativa la carta que le envía a Edward Seymour, por entonces lord protector de Inglaterra. Redactada el 22 de octubre de 1548, se presenta como un verdadero plan de conquista religiosa de Inglaterra, un discurso del método reformista que debería permitir al hombre que detentaba el poder administrar la esfera de lo religioso. Calvino invita a su ilustre corresponsal a actuar en adelante de tal manera que la verdad reine «apaciblemente» en Inglaterra. Quiere hacer como si se encontrara presente junto a Edward Seymour, pues antes que nada le pide «audiencia» para los consejos que su propia vocación le ha inspirado. Y le exhorta a saber que Dios se encontrará siempre a su lado, que no debe dejarse impresionar por las resistencias presentes o futuras de quienes prefieren la vergüenza y la infamia a la luz. La carta certifica que el Evangelio, mensaje de paz, no puede más que pacificar a los hombres. El programa de combate contra las abominaciones papistas está definido antes de ser detallado por extenso según un eje que sigue tres tipos de razonamiento: en primer lugar, la enseñanza de la doctrina de Cristo al pueblo; a continuación, la eliminación de los abusos; finalmente, la corrección de los vicios... La luz que el lord protector tiene la vocación de llevar a Inglaterra no puede distribuirse a los hombres de manera anárquica. Es preciso que haya una difusión metódica, prudente pero perseverante de la verdadera doctrina. En enero de 1551 es a Eduardo VI a quien Calvi-

no escribe en esta ocasión, antes de dedicarle sus *Commentarii in Isaiam prophetam*: pone como modelo del soberano al rey Josías, para que vaya hasta el fin del proceso de desarraigo de las supersticiones romanas. Lo mismo que si fuera un profeta, quiere además ofrecer un método de reforma. Reincide en julio de 1552, anunciándole al rey de Inglaterra el envío de cuatro sermones sobre el salmo 78, pues piensa que le serán provechosos como lo han sido al pueblo de Ginebra. No vacila en afirmar que su palabra es una «lección» que debe llevar al rey a tener conciencia de que es un lugarteniente de Dios en la tierra y que por ello tiene una misión providencial a cumplir.

En 1557, probablemente después de haber sido descubierta una asamblea de culto reformista en la calle Saint-Jacques de París, Calvino toma la pluma para escribir al rey Enrique II. Su carta constituye una verdadera confesión de fe contra las falsas alegaciones dedicadas a denigrar a los fieles. No se halla estructurada en forma de exhortación, sino como una humilde súplica para que decrete, sin «ningún maquillaje ni disfraz», la conformidad de la doctrina reformada con el Evangelio. El tono es diferente del que emplea cuando se dirige al soberano inglés. Calvino quiere justificar, repetir el intento de justificación que ha dedicado hace tiempo a Francisco I, al iniciar a Enrique II en la fe verdadera.

Convencido siempre de que la reforma hará camino con más seguridad y eficacia en las altas esferas, Calvino cultiva a la nobleza de Francia o de Países Bajos. En ocasiones, y en cuestiones puntuales, intervienen parámetros personales: Calvino discute sobre tal o cual libelo o advierte de la publicación de un panfleto engañoso, da su consejo, critica, ofrece noticias de un «hermano», menciona una controversia o una obra que se halla en prensa, un rumor que corre, pide que, si es posible, se le informe a él directamente de algún suceso que se trama y del que su interlocutor podría tener conocimiento. Añade que envía un libro o un «dístico» compuesto sobre Carlos V, al que bautiza con el sobrenombre de el Zorro o Antioco, cuenta los temores que le produce la persona del rey Francisco I al que acaba de poner como mote el de Sardanápalo. Son lazos que, por el hecho de utilizar el escrito, tienden a convertirse en afectivos. Y consuela al corresponsal a propósito de un duelo, le anuncia que le ha encontrado una casa en Ginebra, le llena de noticias de un familiar refugiado ya en Ginebra, se introduce en su intimidad. Se trata de un estilo epistolar afectivo.

La lista de corresponsales es larga y se amplía aún más cuando las conversiones de aristócratas se vuelven en Francia más nume-



rosas. Escribe al rey Antonio de Navarra porque el ministro Ville-roche le ha informado de las disposiciones favorables que aquél decretará. Ha llegado la hora, le dice, de que los príncipes terrenales cumplan sus obligaciones para con Dios. El rey de Navarra debe tomar conciencia de que ha sido llamado por Dios quien le ha designado como «su testimonio y el procurador de su causa», y para que se alce contra las persecuciones sufridas por los justos. Están también Jacqueline de Rohan, Madeleine de Mailly, condesa de Roye y hermana de Gaspard de Coligny, Léonor d'Orléans, duque de Longueville, Louise de Clermont, la condesa de Crussol, Antoine de Croÿ, príncipe de Porcien, y François d'Andelot, hermano de Coligny, a quien Calvino escribe varias veces cuando sabe que ha sido encarcelado por orden del rey en el castillo de Melun; es necesario manifestar coraje y, por encima de todo, no asistir a misa según ha llegado el rumor a Ginebra. Y ahí el estilo se vuelve «rudo», según afirma el propio Calvino. Utiliza numerosas citas del apóstol Pablo para convencer a su corresponsal a no doblegarse, para certificarle que Dios le ha llamado a ser su «procurador» en un reino en el que aún domina la más grande confusión. El almirante De Coligny y su esposa Charlotte de Laval se convierten a partir de 1558 en interlocutores privilegiados, lo mismo que Luis de Borbón, príncipe de Condé y, por encima de todos, la reina Jeanne d'Albret, cuando Calvino comenzará a considerar al rey Antonio de Navarra como mucho menos fiable de lo que había creído y cuando se alinea con los indecisos. El tono y el estilo cambian según los interlocutores. Sobre todo a partir de comienzos del año 1560, Antonio de Navarra recibe cartas cada vez más cargadas de invectivas proféticas. Le dice que se está dejando ganar por sus «pasiones», por las vanidades de este mundo, que se está doblegando, y que un día Dios le pedirá cuentas. En cuanto a Gaspard de Coligny es siempre objeto de atenta solicitud; Calvino le escribe para darle su versión sobre la empresa de Godefroi de La Renaudie en Amboise y para desaprobársela. Por lo que se refiere al coloquio de Poissy le pide que intervenga para conseguir que no vea la luz una solución inspirada en la confesión de Augsburgo. Como se verá más adelante, parece darle cuenta de elementos subjetivos que no confiesa a nadie más.

Paralelamente a las cartas dirigidas a los grandes de este mundo, hay otras que tienen por destinatarios individuos o comunidades aún informales de fieles. No por ello están menos trabajadas. Las anónimas son numerosas, como la de aquel convertido al que Calvino responde en 1548; el hombre le ha planteado la cuestión decisiva: ¿Le está permitido a un cristiano tomar parte de la co-

muni3n eucarística de la misa? Como es lógico la respuesta es negativa... Una pregunta parecida le llega de un «señor francés». Calvino da ánimos a una jovencita desconocida por «la buena llama» que alumbra en ella. Es una «oveja descarriada» en medio del desierto, pero Dios está con ella y él cuenta más que todos los hombres. Calvino le agradece el envío de diez escudos para los pobres de Ginebra, y une a sus propias recomendaciones las de Idelette de Bure.

Precozmente, ya desde 1542, el reformador escribe también a sus «muy queridos hermanos» de Lyon. En esta clase de epístola es muy poderoso el paradigma pauliniano con el que trata de marcar una línea de vida a grupos de cristianos poco numerosos, sometidos a los múltiples peligros de un mundo ciego y malvado. El deber que le obliga a tomar la pluma deriva del lazo de unión que Dios ha anudado entre él mismo y todos los discípulos de Cristo que se encuentran diseminados en un mundo hostil. Un carmelita es objeto de su atención epistolar. El hombre ha llegado a Ginebra procedente de Lyon y, después, ha partido de nuevo para Lyon rechazando aceptar las observaciones que Calvino le ha hecho sobre puntos cruciales de dogma o de eclesiología. Tiene «hambre de gloria», pero esa gloria suya no es la gloria de Dios. Ese hombre, que no sabe más latín que un niño de ocho años (!), ha tratado de turbar a la Iglesia de Ginebra. Y los fieles de Lyon deben mantenerse lejos de él, advirtiéndole precisamente que la historia vuelve a comenzar, pues ese tipo de individuos existe desde la época del apóstol Pablo: llenos de altivez, repletos de odio hacia el mensajero de Dios, orgullosos de su propia ignorancia. Las cartas introducen al corresponsal en el orden binario del pensamiento calviniano: exigencia de denuncia de los «escándalos» de la papistería, de la «herejía» o del nicodemismo, y voluntad de confirmar en la fe a quienes se encuentran solos o son poco numerosos en medio de los impíos.

Es ahí donde el amor resurge de manera inexorable, junto con eso a lo que el reformador se niega imperturbable a llamar odio; Calvino no deja de proclamar que no hay que perder la esperanza, que es preciso trabajar con constancia en medio de la más horrible de las «confusiones» por la gloria de Dios. Lo mismo que desde el púlpito en Ginebra, él amonesta y enseña también mediante el recurso a las epístolas. Esta confraternización da lugar a un tipo de cartas que son como circulares informativas: carta dirigida, el 24 de julio de 1547, «a nuestros muy queridos señores y hermanos que desean el avance del reino de nuestro Señor Jesucristo» y que se explica por la propia coyuntura: el día siguiente mismo de la muerte

de Francisco I y del acceso al trono de Enrique II. Calvino da cuenta de la catastrófica situación en que se encuentran los hermanos alemanes después de la derrota de Mühlberg, de la aparición de tensiones en Ginebra, pero quiere incitar a los fieles de Francia a que no abandonen la paciencia debido a los rumores alarmistas que circulan por doquier. Moisés y los profetas han tenido que vérselas con dificultades parecidas, dificultades que constituyen «ejercicios» necesarios. No hay que recular en el camino que lleva a Dios, es necesario «fortificarse». Entre las comunidades con las que mantiene relación, se encuentra también la iglesia francesa de Londres, los fieles de las islas del litoral de Charente. Después, con el paso de los años, toda Francia se verá envuelta en algo así como una estrategia de cuadrículado secreto mediante esos escritos que quieren ser testimonio de fraternidad.

Desde 1542-1544, la preocupación de Calvino consistirá en frenar la impaciencia de los hermanos que le preguntan por la posibilidad de dirigir una iglesia: el camino de la salvación es estrecho, les escribe a los cristianos del Poitou que hacen «bien» en reunirse para rogar a Dios y apoyarse los unos en los otros; pero por lo que se refiere a la administración de los sacramentos no es necesario ir demasiado rápido. Hay que contar con dos elementos preliminares: la elección de un pastor y la ruptura de cualquier contacto con la misa. Y Calvino denuncia a un tal «señor» Richart que se encuentra entre la comunidad. También aquí su carta es un discurso sobre el método, que precisa posteriormente en una segunda misiva. En efecto, el 3 de septiembre de 1554 escribe de nuevo «a los señores y hermanos» del Poitou para recomendarles que continúen sus reuniones de oración que, paralelamente a las plegarias en el hogar, son agradables a Dios. Pero, por el momento, no es necesario todavía darse a conocer al mundo, hay que mantenerlo todo en secreto. Cada uno debe esforzarse por ganar para Cristo a quienes le querrán bien y que, después de haber sido «considerados capaces por un buen examen», serán aceptados como miembros de Cristo. Pero esa inquietud no es la única que tiene Calvino. En febrero de 1555, Sébastien Castellion justifica la redacción de una larga carta dirigida a la iglesia de Poitiers. Se trata de denunciar la «astucia de Satanás», cuyas noticias han llegado hasta Ginebra: en Poitiers, las ideas del «hereje» las difunde un tal La Vau. Conviene poner en guardia a todos los fieles contra la doctrina errónea de aquel que se ha separado de Cristo y que «nos» acusa diabólicamente, llegando incluso a calumniar a la *Institución de la religión cristiana*.

Hay un estilo del Calvino epistolar que no se contenta con definir la rectitud de la fe evangélica, sino que, en la mayoría de los casos, apoya su exposición en referencias paulinianas. En la imaginación, mediante la magia de su escritura, y lo mismo que el apóstol, va de ciudad en ciudad, de comunidad en comunidad. Explica qué es la verdadera Cena y qué la abominación de la misa, relatando cómo Pablo, él también, debió corregir un abuso que había sucedido entre los corintios a propósito del sacramento eucarístico. A partir de 1555, no deja de escribir a las Iglesias que se erigen de nuevo y que van surgiendo porque se halla obsesionado con no permitir que se instalen ministros que se desvíen u organizaciones eclesiales que no estén conformes con lo que él considera la auténtica herencia de la Iglesia primitiva. Recomienda así a tal o cual ministro por la solidez de su doctrina, presenta al pastor que él mismo envía desde Ginebra para instruir «fielmente» a quienes tienen sed del Evangelio. De manera incansable repite un discurso del método que no admite alteración posible, repite que «todo lo que no se halla fundado en la fe es pecado», que hay un orden que debe seguirse en la construcción de la Iglesia, que no hay que dejarse «corromper».

Aunque su correspondencia tenga por objetivo esta o aquella comunidad y los problemas que se plantean a nivel local, cuando las circunstancias exigen que se adopte una actitud común, busca también siempre crear y recrear un lazo y una unidad entre las diferentes Iglesias que se van constituyendo; ésa es, por ejemplo, la finalidad de la carta dirigida a los fieles de Francia que redacta en junio de 1559. Después de que el edicto de Écouen viniera marcado por una voluntad de aumentar la rigidez religiosa por parte del rey Enrique II, y como ve resonar la «tormenta» por encima de las cabezas de los fieles, Calvino escribe que es necesario matenerse firmes en la adversidad. Explica la visión de la historia que su vocación le pide que anuncie, afirmando que los cristianos deben menospreciar la rabia y la crueldad de los adversarios de Dios y «fortificarse» en la paciencia. Se siguen varias largas cartas circulares de esa clase, tratando de consolidar la unión de los fieles más allá de su pertenencia a una comunidad local de fe. Durante el mes de noviembre vuelve a reiterarlo, saliendo a escena como el pedagogo de la historia inmediata contra las tentaciones de tomar la espada o de dejarse ganar por la desesperación. Apela a resistirse a la llamada de la carne, a aceptar el martirio, a no dudar nunca del amor divino. Dios prueba a los suyos y pronto llegará el momento en que el furor de los inicuos se verá refrenado por el propio Dios, cuando



verán cómo se abate sobre ellos la violencia del odio divino. Se trata de un Calvino profeta de las promesas divinas quien dice, mediante el recurso a la escritura, que la constancia es confirmación, y que el consuelo debe venir de la certidumbre de que la verdad es mayor que nunca en el mundo cada día que pasa. La «cautividad» es evidente, pero no durará.

Y, simultáneamente, la escritura tiene por objeto repetir que no hay que transigir, que es necesario impedir que cada Iglesia se organice según criterios que le sean propios. Una Iglesia debe ser «policiaca», en el sentido de que no puede ser dirigida por la fantasía de algunos espíritus disipados. La unión en el cuerpo de Cristo exige la unidad confesional y disciplinaria. Calvino denuncia a las «cucarachas» que se dedican a predicar espontáneamente y afirma que es preciso un orden común. Se esfuerza también por regular las desavenencias que aparecen en el seno de una Iglesia cuando, por ejemplo, dos pastores se disputan la función ministerial. Y después trata de disculparse de acusaciones calumniosas que circulan sobre él y mediante las que enemigos de toda clase se esfuerzan por debilitar la esperanza de los hermanos en Cristo.

Está permanentemente activada la retórica de la dureza —o del odio— bíblicos. Probablemente a partir de 1559, Calvino escribe a la iglesia de Corbigny, en Nivernais, para ponerla en guardia contra los enemigos que la rodean y la oprimen, entre los cuales no hay más que papistas furiosos y perseguidores. Hay también «enredadores» que corrompen el Evangelio y son peligrosos seductores. Dirige sus dardos contra los libertinos espirituales que encarnan una tentación diabólica: «Pues se trata de una guerra secreta que se lleva a cabo en secreto, bajo tierra, hasta el punto de que, si no estamos muy vigilantes, nos veremos enredados sin pensarlo.» En Loudun un monje debe ser rechazado por la Iglesia, porque se niega a seguir la doctrina de Cristo en sus prédicas. El 1 de julio de 1561, escribe a los fieles que deben estar conformes con el apóstol Pablo y negarse a escuchar a aquél; si le eligen por ministro rompen la unidad de la Iglesia. Refiriéndose al pastor Pierre Desprès, renueva esa amonestación: el monje cismático merecería más bien estar colgado que subir al púlpito. Pero esa misma carta contiene un detalle que muestra a las claras que la estrategia calviniana es una reproducción (trasladada al espacio francés más amplio), de la mirada crítica que recubría Ginebra. «Hasta aquí han llegado» quejas, pues el ministro ha sido denunciado por los hermanos de Poitiers, y Calvino les ha enviado una misiva en la que les ofrece consejo. Aquél habría procedido a consagrar un matrimonio incestuoso.

Además, «se» informa que Pierre Desprès tiene demasiada tendencia a contemporizar...

Sin duda debido al miedo que le provoca la posibilidad de ver predicar a hombres de los que nada sabe, y que pueden ser «herejes», entre 1559 y 1561, Calvino trata de frenar el entusiasmo de las comunidades que le escriben. En abril de 1560, anuncia a los señores y a los hermanos de Montélimar que les envía temporalmente un «hombre cristiano» en quien tiene toda su confianza, «suficiente en saber y en prudencia». Pero desde ese momento hasta el de su llegada, es preciso abstenerse de realizar prédicas en público. Aún no ha llegado la oportunidad, y hay que contentarse con aumentar pacientemente el tamaño del rebaño de las ovejas de Dios.

Calvino intenta incluso impedir que se lleven a cabo ocupaciones de iglesias, que tienen tendencia a multiplicarse. En medio de un buen número de respuestas a toda una serie de preguntas, en febrero de 1561 escribe a la iglesia de París que él no ha aconsejado nunca proceder espontáneamente a tales ocupaciones: «Cuando se ha hecho así lo hemos considerado un error.» Se considera oficialmente como un moderador frente a una fuerza que no soporta en ningún lugar verse retenida. Por esta razón, señala su desconfianza en Tartas, ministro de Sauve, en las Cévennes, acusado durante el verano de 1561 de haber empujado a sus hermanos en Cristo a arrojar y quemar cruces e «ídolos». Este último es llamado a Ginebra. En agosto, los fieles de la iglesia de Sauve escriben para pedir perdón por su temeridad, rogando que les vuelva a ser enviado.

Calvino se encuentra, por tanto, en el centro de toda una red de noticias, de demandas de consejo o de información, de interrogantes. Sus cartas constituyen un mecanismo de transmisión de su saber. En abril de 1560 le escribe a Gaspard de Coligny diciéndole que ha sido informado de que, en Provenza, se han producido «excesos» que reprueba y que «han sido muertas algunas personas». Y «hemos oído hablar también de algún tumulto en Lyon». Los mensajeros van y vienen sin cesar y, como medida de precaución, el escrito repite en ocasiones el mensaje oral. A partir de 1555, los ministros mantienen con él una correspondencia regular; cada uno de ellos le rinde cuentas de la situación de su iglesia. Calvino posee también sus propios informadores: en 1560 es su hermano Antonio, enviado a Francia, quien le informa del desarrollo de la conjura de Amboise. En el siglo XVI, Venecia y España ponen a punto un eficazísimo sistema de espionaje, pero el reformador de Ginebra dispone de una de las primeras centrales de información modernas, que descansa en su facultad para mantener relación con hombres y mujeres de

todos los estratos sociales, y de la que hace siempre un uso metódico para dar forma y rehacer la «unión».

Como consecuencia, las autoridades de Ginebra vacilan antes de tomar una decisión que no venga avalada por el consejo de Calvino. Saben que él está mejor informado que nadie de lo que sucede en Francia y que es quien está en mejores condiciones para marcar la conducta a seguir. Cuando, el domingo 5 de julio de 1562, el magistrado se interroga sobre la actitud que debe adoptarse ante los problemas que tienen lugar en Francia, no queriendo que la República sea acusada de negligencia o de pereza, le pide que le dé su consejo. Disuade a la ciudad a que proceda a una leva de soldados. El 3 de septiembre de 1562, se le convoca de nuevo. La Señoría se declara perpleja ante un préstamo que reclama la iglesia de Lyon. Dice debatirse entre su simpatía por los hermanos de Francia en lucha y por las dificultades financieras que la impiden actuar..

Es decir, el papel que desempeña en Ginebra se amplía en función de ese saber que aportan y reacondicionan perpetuamente las cartas. Calvino no es sólo el que escribe, el que aconseja, es también aquel al que su vocación lleva a leer las misivas que le llegan, ante sus colegas o ante las autoridades políticas, a convertirse en portavoz de todos cuantos sufren en cualquier lugar o que necesitan ayuda. A menudo, Calvino se presenta ante el magistrado para dar lectura de las cartas recibidas de Berna o de Basilea y, en ocasiones, de lugares más lejanos, sobre todo de Inglaterra o Alemania, de Francia y de los Países Bajos. El lunes, 4 de mayo de 1545, informa haber recibido noticias de la fuerte persecución de los valdenses de Provenza, y proporciona detalles horribles que le han sido relatados por carta: niños y adultos quemados en los graneros, mujeres encintas a las que se ha abierto el vientre, una «gran lástima». El mismo año proporciona informaciones sobre las negociaciones que precedieron a la apertura del Concilio de Trento. En octubre de 1546, revela haber sido informado de que dos ministros que ejercen su ministerio en territorio bearnés «cometen bastantes insolencias».

Durante todo ese agitado periodo en la historia de Francia, Calvino adopta el papel de leer ante el magistrado los datos desordenados de una historia providencial que necesita la movilización de todas las energías y todas las atenciones ginebrinas. El 16 de junio de 1561, da a conocer una carta escrita por el almirante Gaspard de Coligny que solicita poder conservar a su lado al ministro Jehan Raimond Merlin quien le había sido enviado por la Compañía de pastores. El 3 de julio anuncia «nuevas» según las cuales el prínci-

pe de Condé afirma estar dispuesto a ir pronto a Francia «para hacer entender la reforma evangélica». Cuando, el 21 de julio, se presenta y dice que se trata del coloquio que la monarquía ha aceptado organizar y que confrontará a teólogos de la «papistería» y de la reforma, el magistrado le prohíbe formalmente abandonar Ginebra y poner su vida en peligro. En su lugar, es Théodore de Bèze quien parte, y Calvino el que da lectura a las misivas en las que su colega y amigo relata los acontecimientos franceses. Lee también las cartas de la duquesa de Ferrara. El asunto parece grave, cuando, el 28 de enero de 1561, se abren y leen las cartas enviadas por el rey de Francia, dirigidas a la República, en las que se hace responsables de los disturbios a los ministros enviados desde Ginebra. El magistrado requiere la presencia de Calvino, así como las de François Bourgoing, Michel Cop, Nicolas Colladon y Théodore de Bèze. Una vez oído a este grupo que ofrece argumentos de su inocencia, se toma la decisión de redactar una respuesta alambicada cuyo contenido deberá mantenerse secreto. Le corresponde a Calvino en persona redactarla. A partir de julio de 1562, transmite casi diariamente «noticias lastimosas» con algunas excepciones: en febrero de 1563, informa de que la reina de Navarra, Jeanne d'Albret, le ha comunicado, utilizando para ello varias misivas, su voluntad de reformar sus países soberanos en la religión cristiana. Le gustaría que, durante tres meses, se le enviase al ministro Merlin como consejero...

Por último, es preciso recordar que hay una parte de la tarea de Calvino que da forma a la última historia de las historias paralelas de su vida. El reino de Francia es tierra de misión. Al principio, la acción calviniana es relativamente informal y restringida. Los cinco hombres arrestados en Lyon, el 5 de mayo de 1552, tenían por objetivo regresar a su ciudad o provincia de origen; viajaban provistos de una carta de recomendación «para hacer avanzar la obra del Señor». En 1553, Philibert Hamelin parte hacia Saintonge con instrucciones que le invitan, en primer lugar, a reunir a los hermanos en torno a su palabra para que renuncien a las idolatrías y las supersticiones. Pero las cosas no son sencillas y, con el fin de oponerse a una dinámica de continuación de la aventura religiosa manifestada en los años 1530-1545, Calvino se ve obligado rápidamente a sistematizar la acción misionera. Ciertamente, es preciso añadir que, una vez desembarazado de la amenaza de los perrinistas, tiene las manos relativamente libres y puede consagrar una parte importante de sus energías a diseñar una estrategia de conversión de alcance europeo.



Esta estrategia procede de una manera exclusivista. La Francia religiosa de mediados del siglo XVI constituye un universo confuso y peligroso, abierto a todas las experiencias de la fe y, por tanto, a todos los discursos. Por sus agentes, Calvino sabe cuán numerosos son aquellos a los que su fe evangélica empuja a sustituir a los sacerdotes romanos para tratar de apropiarse del ministerio de la Palabra. En Tours, alrededor de 1556-1557, un discípulo de Sébastien Castellion hace estragos hasta que algunos fieles solicitan la intervención de Calvino, que envía al ministro Antoine Chanorrier. «Se» le escribe para describirle a esos frailes que, como se resalta en una misiva del ministro Seelac, con fecha de 25 de junio de 1559, no se verían estimulados a romper con Roma más que ante la constatación de que «Dios esclarece el sol de justicia y que su olla se enfría». Entre ellos se encuentra el llamado Jérôme du Verdier, cuya predicación ha desencadenado una ofensiva incontrolada contra las imágenes. En mayo de 1561, en Chinon, es un tal Pinus (¿Dupin?) quien se ha investido del ministerio pastoral sin «vocación legítima». Se ataca también con virulencia a los indecisos. Las consignas de Calvino son estrictas: es necesario expulsar de la Iglesia a quienes quieren poner de acuerdo «el agua y el fuego», utilizando una fórmula de Théodore de Bèze. También están François Beaudoin y sus satélites, entre los que Calvino acaba por situar a Antonio de Navarra.

Caen también en el mismo oprobio aquellos a quienes se supone que desean traer la división y la confusión a la Iglesia. El 5 de julio de 1561, unos días antes de que Calvino tome la pluma para recordar a los fieles de Loudun que no tienen derecho a proceder colectivamente a la elección de un ministro, el ministro Rouvière le escribe para anunciarle que, en el Orleanesado, un tal Janvier se ha autorizado a predicar contra los términos de la policía eclesiástica, persuadiendo a su audiencia de que «es al pueblo y no a ningún otro a quien le corresponde elegir y recibir al ministro, diciendo tales desgraciados propósitos: se quiere hacer de Ginebra otra Roma. ¿Quién ha elegido primeramente a Farel y a Viret? Se nos querrán dar más reglas monacales que nunca. Hay ministros que quieren conducir a los demás y, sin embargo, merecen más estar en un patíbulo que allí donde están». El 27 de abril de 1562, a iniciativa de Antoine de La Roche-Chandieu, y en presencia de Théodore de Bèze, del príncipe de Condé y de Gaspard de Coligny, el sínodo general de Orleans condena el *Traicté de la discipline et police chrestienne* y a su autor Jehan-Baptiste Morelly, señor de Villiers. Este último, que había recuperado ideas ya debatidas y rechazadas en la propia Ginebra, quería promover un «gobierno democrático» de

la Iglesia, en la que fuera la congregación de fieles quien detentara la autoridad final, disponiendo del poder de rechazar a los nuevos ministros elegidos por los ministros y por los ancianos; además, cualquier miembro de la congregación tendría la posibilidad de proponer la nominación de un ministro. Descansando en el principio de que, «si queremos que la Iglesia sea libre, las lenguas también deben ser libres», el proyecto de Morelly otorgaba al «pueblo» el poder que Calvino había concedido al Consistorio, al que se calificaba de «gobierno aristocrático». Se puede adivinar que esas ideas, aunque activamente censuradas, se hallaban ancladas en una aspiración colectiva. Thierry Wanegffelen cita el ejemplo del procurador Pierre Clément quien, en Troyes, en octubre de 1561 y en plena discusión sobre los asuntos de la Iglesia, se alza contra una eclesiología a la que considera excesivamente calviniana. Hace observar que «no se gobierna en Francia» a la «manera» de la Iglesia de Ginebra...

En consecuencia, para evitar izquierdismos o excesos, para poner obstáculos a lo que denomina la «licencia», pero también para responder a un deseo de los fieles, Calvino pone en marcha una maquinaria destinada a producir una estructuración confesional estricta y selectiva. Ciertamente, cuenta con hombres de confianza que operan ya en Francia, pero su acción, a menudo itinerante y temporal, no basta. Es necesario multiplicarlos eligiendo pastores que sigan la doctrina de la verdad y que no extravíen a los fieles; éstos son todavía frágiles puesto que el aumento del número de conversiones es posterior a 1555. Ese mismo año, se erige de manera espontánea la primera iglesia: se trata de la de París, donde François Le Maçon, llamado La Rivière, y un noble, el señor de La Ferrière, han demostrado a los fieles del Evangelio que, por lo que se refiere a la administración del bautismo, no pueden continuar dependiendo de la Iglesia romana y de sus supersticiones. La Rivière fue elegido ministro y «fue también elaborado un pequeño orden [...] mediante el establecimiento de un consistorio compuesto por algunos ancianos y diáconos».

De una manera realista, y para responder a las súplicas de los hermanos de Francia, en 1555 Calvino decide apretar el acelerador. Todo o casi todo pasa por él y por su poder de decidir y de elegir en el seno de la Compañía de pastores de Ginebra. Existe una fuerte demanda, pues los hermanos de Inglaterra, de los Países Bajos, del Piamonte se movilizan también para solicitar predicadores. Aunque, en 1554, no se hayan erigido todavía iglesias en Francia, contarán con unas mil en 1561 y, quizás (en unas cifras sobrevalo-

radas), con unas dos mil ciento cincuenta en 1562. Es muy difícil estimar el número exacto de discípulos de Cristo desde el momento en que, a partir de 1562, las gentes que asisten a las predicaciones lo hacen por motivos que van desde la curiosidad hasta la necesidad como consecuencia de la propia desaparición del culto romano en numerosos pueblos y parroquias. No es posible comprobar la cifra de dos millones de fieles del Evangelio. Matizando, puede simplemente afirmarse que, a partir de 1563, es decir, después del fracaso de la empresa conquistadora de la primera guerra civil, y relativizando aquella última cifra, tiene lugar una caída cuantitativa: las iglesias no reagruparían entonces más que entre trescientos mil y ochocientos mil protestantes. La expansión de los años 1555-1562 es, no obstante, espectacular, demostrando todo el potencial de la Reforma en la década de 1550. Se abre de esta manera una perspectiva sobre la importancia de las prácticas nicodemistas de los años anteriores, así como sobre el hecho de un entusiasmo inmediato.

El primer modelo aceptado por Calvino parece haber sido la creación de un consistorio seguido por la elección de un hombre, cuya función es la de predicar y la de distribuir la Cena. Continúa considerándose válido el bautismo católico, pero la iglesia constituida bautiza a los niños que nacen a partir de entonces. La iglesia cuenta como núcleo un consistorio que, elegido originalmente por los primeros cabezas de familia o los notables religiosos, autodesignado incluso, según hace notar Bernard Roussel, reúne a los diáconos, a los ancianos y al o a los ministros. Los años van desgranando los acontecimientos de lo que a los propios contemporáneos les parecía el comienzo de la salida del cautiverio de Babilonia, después de un largo y difícil periodo de restitución de la verdad: 1555: Meaux, Angers, Poitiers, Loudun, Arvert. 1556: Bourges, Issoudun, Aubigny. 1557: Orleans, Sens, Dieppe, Rouen, Blois, Caen, Lyon, Aix, Burdeos, Anduze... 1558 constituye el año de una verdadera explosión: Troyes, La Rochelle (?), Le Croisic, Saintes, Tours, Montargis, Marsella, Bergerac, Saint-Jean-d'Angély, Marennes, Cognac, Toulouse, Villefranche, Nérac... Según Pierre Inbart de La Tour, a la muerte de Enrique II habría en total treinta y cuatro iglesias organizadas, con su ministerio, su consistorio y su liturgia.

Esa expansión tiene dos motores que funcionan de forma sincrónica. En principio está el hecho de que, cuando se establece una iglesia, ésta actúa como una nodriza para los pueblos de su entorno más o menos próximo; así, por ejemplo, la iglesia de París envía un ministro llamado Chassanion a Meaux. Por lo que se refiere a la

iglesia de Angers, su comienzo deriva de la iniciativa de nueve fieles, entre quienes se cuentan un obrero fabricante de sarga, un cardador y un «joven llamado Colombeau». Este último había llegado recientemente de París, donde había estudiado. En función de los contactos que había mantenido con la iglesia de París, esta última envió a Angers un primer ministro, y después un segundo en la persona de Antoine de La Roche-Chandieu. A partir de ese momento, Ginebra ejerce también su influencia puesto que la Compañía de pastores delega sucesivamente a dos ministros, de los que el segundo había ejercido anteriormente el ministerio «en tierras de Berna». Algunos personajes parecen haber sido muy importantes en este proceso de creación de enjambres a partir de una iglesia «patrón». Por ejemplo, el ministro Simon Brossier, quizás llegado inicialmente de París, crea la iglesia de Bourges y, después, «por consejo de su rebaño», se traslada a Issoudun. A continuación, es él mismo quien solicita a los reformados de Blois que constituyan su iglesia. Este personaje no es más que el representante de una larga cadena de misioneros.

El segundo modelo de creación de iglesias es claramente ginebrino, y se trata de una extraordinaria empresa misional, conducida racionalmente, pragmáticamente, y que funciona entonces en el más profundo secreto. Ni siquiera al magistrado ginebrino se le debe tener al corriente de las deliberaciones que determinan la designación de los misioneros. Existe como una primera internacional que se halla en el origen de la difusión de la doctrina calviniana. Es cierto que la mayor parte de las energías se dirigen a territorios de lengua francesa, pero no deja de ser notable comprobar que hay «estudiantes» que reciben la misión de ir a aprender a hablar alemán...

El primero de los ministros misioneros parte en 1555, seguido por otros ochenta y ocho entre 1556 y 1562, formados la mayoría de ellos en las academias de Lausana y, después, en la de Ginebra. Los registros de la Compañía de pastores de Ginebra muestran el ritmo de esas salidas. Por ejemplo, en marzo de 1557 es el ministro de Neuchâtel, el maestro Gaspar, quien pasa por Ginebra con destino a París, donde va «a socorrer a la asamblea que allí es grande, por la gracia de Dios, y que requiere de varios ministros». Acompañándole, toma también el camino de Francia el maestro Jehan l'Espoir, «para ir a Rouen, a petición de los fieles, a administrar la Palabra del Señor». Y también el mismo día tiene lugar la partida del maestro Jehan de Ponvers, originario de Périgueux, quien ha sido destinado a la isla de Noirmoutier. El 15 de septiembre, Pasquier



Bacnot coge el camino del Piamonte, seguido, el 22 del mismo mes, por Claude Boissier que se dirige a Aix. Estas partidas pueden responder a la demanda nominal de las propias comunidades: en marzo de 1562, la iglesia de Lyon pide que se le envíe a Jehan de La Roche. Pero cuando los fieles se dirigen por carta a Ginebra, pueden hacerlo sin reclamar a una persona en concreto. Janine Garrison ha mostrado el perfil del ministro que esperan los discípulos de Cristo, como un hombre «que esté ejercitado en buenas letras», «que esté dotado de una singular gracia como predicador», capaz de practicar la controversia. En ocasiones el ministro, una vez organizada la iglesia, regresa a Ginebra (Claude Boissier no permanece mucho tiempo en Aix, a donde había sido enviado en 1557, y, en mayo de 1558, la venerable Compañía le destina a Saintes). En otros casos, más frecuentes, permanece en la iglesia a la que ha sido destinado y que reclama rápidamente ser dotada con un adjunto o un segundo pastor. Y su misión no se limita exclusivamente a sus propios fieles; en ocasiones ayuda a la organización de una comunidad próxima que, a su vez, pide un pastor a Ginebra...

Después de una demora más o menos larga de acuerdo con la importancia de la ciudad reclamante, llega el ministro «elegido» por la venerable Compañía. Según el notario Jehan Philippi, el predicador Jehan Chassanion, llamado Jehan de La Chasse, arriba desde Ginebra en julio de 1560, después de la petición realizada por los fieles de Montpellier. En un primer momento predica «ocultamente», «durante algunos días por miedo a la justicia, todavía a un grupo poco numerosos de los dichos fieles»; después, como el número de estos últimos, de cualquier sexo y edad, ha aumentado de una forma extremadamente rápida, la predicación y la administración de los sacramentos se hacen públicas, «al comienzo en la escuela de gramática llamada Escole-Mage». Tan pronto el hombre elegido por una comunidad es originario de la propia región en la que se desarrolla esa comunidad, como no es ése el caso: A Antoine Bachelart, llamado Cabannes, nativo de Aix-en-Provence, en 1557 se le envía a anunciar la palabra de Dios a los fieles de Lyon y, a continuación, a los de Nantes. En junio de 1560, le encontramos de nuevo en Ginebra antes de reemprender camino hacia Nantes. Globalmente parece haber una dirección privilegiada según refleja la geografía de la demanda: dieciséis de los ochenta y ocho ministros toman el camino de la Guiena, de Gascuña y de Bearne.

Algunos ministros viajan mucho, por ejemplo, en 1556, Macar por Picardía; en 1558, Morel también por Picardía y por la Champaña; Hamilton, en 1559, por Aunis y Saintonge. Sobre esto, Émile

G. Leonard ha llegado incluso a hablar de *missus dominicus*, insistiendo en su misión de vigilancia que se explica por las estrechas relaciones que mantienen con Calvino (por ejemplo, Macar está casado con una sobrina del propio Calvino). Quizás su misión consistiera en establecer un lazo entre el patrocinio espontáneo, que es francés, y el patrocinio dirigido, que es ginebrino. Jehan Macar va y viene una y otra vez entre Francia y Ginebra. El 1 de enero de 1558 la iglesia de Ginebra le elige para sustituir en la iglesia de París al ministro Des Gallars (a este último le encontramos poco después, en 1560, en Londres). Más tarde, en septiembre, se le llama a Ginebra «para seguir su tarea». Al morir en septiembre de 1560, le sustituye François de Morel. En todo caso, se trata de hombres que desempeñan un papel fundamental en el proceso de unificación de la dinámica de la fe reformada.

Robert M. Kingdon ha advertido el gran número de ministros misioneros que, en un primer momento, ejercieron en iglesias rurales dependientes de Lausana, de Berna o de Ginebra, y que han pasado allí de alguna manera sus pruebas, al partir dejando tras ellos esposas e hijos, movidos por una inmensa esperanza que, con toda claridad, alcanzaba las proporciones de una dimensión casi mesiánica. Entre ellos hay también un buen número de antiguos maestros de escuela ginebrinos. Ministros o regidores, es necesario sustituirlos, pues son hombres que gozan de la confianza de Calvino, quien no vacila en el momento de oponerse a la elección de determinados pastores. Tartas, el ministro de Sauve, es bien conocido de Calvino pues estudió en Ginebra. En Chartres, el ministerio lo ejerce secretamente durante siete meses Barthélemy Causse que, anteriormente, había sido ministro en el país bearnés. Lo mismo sirve para Jehan de Bosco, enviado a Dieppe a predicar el Evangelio en agosto de 1559, después de haber ejercido, sin duda, un tiempo en territorio bearnés.

El control calviniano sobre el cambio religioso del reino de Francia cuenta, en quinto lugar, con su momento cumbre. Después de la celebración de un primer sínodo regional en Poitiers, el consistorio de París toma la decisión de convocar un primer sínodo nacional de las iglesias de Francia que tiene lugar, de manera clandestina, del 26 al 29 de mayo de 1559. Es para Calvino un momento de tensión; percibe que existe cierto riesgo de autonomía respecto a la eclesiología y la disciplina ginebrinas y constituye un peligro de enfrentamiento frontal con Enrique II. La reunión podía interpretarse como una forma de respuesta a la paz de Cateau-Cambrésis con España

y a las intenciones declaradas por el rey de reducir la disidencia religiosa. Por otra parte, Calvino advierte la voluntad hasta cierto punto provocadora que se disimula tras la convocatoria parisiense. En un primer momento, señala su oposición a la celebración: «Temo —escribe— que sea enteramente inútil el que os envíe nuevas ayudas.» Sucede todo como si tuviera consciencia de que la historia avanza desde ese momento muy rápido, como si el tiempo de la victoria no hubiera llegado todavía y que no había que adelantarse a la voluntad divina... Dice temer los efectos negativos de lo que califica de «un celo tan obstinado», pero, no obstante, envía a la capital al ministro Des Gallars con dos de sus colegas.

El sínodo parisiense no es, sin embargo, más que muy parcialmente nacional, puesto que la información ha circulado mal entre las diferentes iglesias y los desplazamientos no son fáciles: parece ser que sólo se reúnen los ministros de París, Dieppe, Saint-Lô, Angers, Orleans, Tours, Poitiers, Saintes, Marennes, Châtellereault, Saint-Jean-d'Angély... Con todo, decidido Calvino a imponer su punto de vista, hizo llegar el último día de la reunión sinodal el esquema de un texto mediante el que deseaba, de manera imperativa, fijar pautas estrictas a la reforma francesa.

Al término de unos debates de los que nada se sabe, se adoptó, en efecto, una confesión de fe en cuarenta artículos, en buena medida de inspiración calviniana, aunque el proyecto enviado por Calvino no contaba más que con treinta y cinco artículos y tuvo que ser, por tanto, ligeramente modificado. Se añade una disciplina eclesiástica en cuarenta y seis artículos, que se corresponde perfectamente con la concepción de Calvino. En función de esos textos esenciales puede recuperarse una construcción profundamente pensada y sistemática de la Reforma francesa. A distancia, Calvino ha creado así las normas que aseguran la unión de los hermanos de Francia y de Ginebra. En la disciplina de las iglesias de Francia sobresalen seis grandes principios.

El principio básico de la organización eclesial es la igualdad. Las iglesias son iguales, lo mismo que sus ministros: «Ninguna iglesia podrá tener primacía ni dominio sobre ninguna otra.» Y lo mismo es válido para los ministros de una iglesia; presidirán el Consistorio alternativamente, «por orden».

Un segundo principio es el del arbitraje, que tendrá como marco la celebración bianual de sínodos provinciales. Cada una de las iglesias deberá enviar un ministro y un anciano o un diácono, «o a varios», elegidos por el Consistorio. «Las iglesias que cuentan con varios pastores la representarán alternativamente en los coloquios y

en los sínodos.» El sínodo será presidido por un moderador, también elegido y cuyo cargo sólo será temporal. Los puntos a debate serán la doctrina, la disciplina, las academias, las escuelas, la suspensión, la nominación y la deposición de los ministros, las dificultades entre los diferentes consistorios y los «escándalos». Las principales decisiones, recogidas por escrito, deberán presentarse en el sínodo nacional, que se reunirá «según la necesidad de las iglesias» y al que cada sínodo provincial enviará dos ministros y dos ancianos, «los más expertos en asuntos de la Iglesia». Estas magnas asambleas se pronunciarán sobre los debates de doctrina, cismas, infracciones graves a las normas disciplinarias, censuras a personalidades poderosas. Y cada sínodo designará la provincia que acogerá al siguiente. Después del sínodo parisino, tendrá lugar un segundo sínodo nacional en Poitiers, el 10 de marzo de 1561, un tercero en Orleans, el 25 de abril de 1562... El principio de arbitraje queda garantizado entre los pastores por coloquios que reúnen a los ministros de una misma ciudad o de una misma provincia.

La elección es el tercero de los principios, pero filtrado y controlado por el criterio de la honorabilidad. El Consistorio recibe el poder de elegir al pastor. El pueblo da su asentimiento después de la presentación del elegido; puede rechazar al ministro propuesto, y entonces «se informará del asunto al concilio provincial, no para obligar al pueblo a aceptar al ministro elegido, sino para su justificación». A continuación, el elegido debe firmar una confesión de fe común a las iglesias, y su elección queda confirmada por rezos y por la imposición de manos por los ministros en ejercicio. El ministerio de la palabra tiene un carácter vitalicio, pero quien lo ejerce mal enseñando una doctrina errónea o llevando una mala vida se expone a ser destituido o incluso excomulgado por el Consistorio o por el sínodo provincial. Por lo que se refiere a los diáconos y a los ancianos, no se evoca en concreto el principio de la elegibilidad, aunque, lo mismo que los ministros, pueden ser suspendidos o destituidos por el Consistorio o depuestos por el sínodo provincial después de realizada una investigación. Debe precisarse que el oficio de los ancianos no es perpetuo como el de los diáconos, y que ni unos ni otros pueden renunciar «sin permiso de las iglesias».

El cuarto principio es el de la delegación de la autoridad. La detentan diáconos y ancianos que constituyen el «senado de la Iglesia» o Consistorio bajo la presidencia del o de los ministros de la Palabra. A los ancianos les corresponde el papel de vigilancia de la Iglesia «de tal manera que en cada iglesia habrá una fórmula recogida por escrito, según la circunstancia del lugar y del momen-



to». Los diáconos tienen a su cargo la caridad y deben ir por las casas a catequizar a los creyentes, no tienen acceso a la predicación o a la administración de sacramentos «aunque puedan ayudar»; en ausencia del ministro, pueden decir las oraciones y leer los pasajes de las Escrituras.

El quinto principio es el de la exclusión y responde a las exigencias calvinianas. La excomunión sanciona la herejía, las afrentas al honor de Dios, la rebeldía contra el Consistorio, la traición cometida contra la Iglesia. Concierna a «quienes afrentan y son convictos de crímenes merecedores de castigo corporal y a quienes producen un gran escándalo en toda la Iglesia». Debe explicarse al pueblo cuando se aplica en un caso gravísimo o bien puede ser confidencial; y es posible llevar a cabo un procedimiento de reconciliación, mediante una penitencia que, según el caso, deberá realizarse ante el Consistorio o ante el pueblo.

El sexto principio es el del control social. Ya se ha visto que, utilizando a los ancianos como intermediarios, se extendía a todos los aspectos de la vida cotidiana: represión de la blasfemia, de la lujuria... Pero es interesante, sobre todo, advertir que afecta a las grandes secuencias rituales de la vida. Deberá llevarse un registro de bautismos y matrimonios, con la inscripción de los nombres de los padres, de las madres y de los padres espirituales de los niños bautizados. El control social concierne esencialmente al matrimonio, concebido de forma visible como el punto sensible en la relación entre el individuo y la Iglesia pensada como una comunidad. Cualquier matrimonio debe ser ratificado judicialmente por el Consistorio, que tomará conocimiento del contrato realizado ante notario. Se hará una doble proclamación, con un intervalo al menos de quince días. Sólo después de cumplido ese trámite se podrá celebrar la ceremonia. Para los niños «que tienen una edad baja» es necesario el consentimiento de los padres, excepto en el caso en que se muestren «fuera de razón». Las promesas de matrimonio no pueden anularse y el control disciplinario se extiende a la propia duración de la unión contratada.

Es preciso insistir en que se trata de un giro capital. Cada iglesia de Francia podía convertirse de esta manera en otra Ginebra. Cada hermano es la representación de su hermano, tanto si es hermano de la iglesia a la que ambos pertenecen como si lo es de la iglesia vecina o de cualquiera que se halle más allá de las fronteras. El hombre nuevo sigue el camino de un universalismo confesional. Se trata de una victoria extraordinaria de Calvino y de su voluntad de unión con el Cristo vivo. Pero la victoria suscita rápidamente un

nuevo encadenamiento histórico y, por tanto, un nuevo peligro. En efecto, hasta ese momento la expansión de las nuevas ideas orquestadas por Calvino y por sus colegas ha tenido lugar en la clandestinidad, frente al poder real y a sus edictos represivos, pero con paciencia. Sólo las frases aisladas de desafío a la misa o los actos individuales de agresión contra los «ídolos» habían marcado un ritmo en el difícil comienzo y la lenta maduración del proceso de reforma. Los hermanos en Cristo habían aceptado la paciencia como elemento que exaltaban los cuerpos triunfantes de los mártires. Las cosas cambiaron cuando la reforma tendió a convertirse en fenómeno de masas, encuadrado en el marco de las iglesias instituidas. Calvino debió acomodarse a una mutación de los imaginarios individual y colectivo que se inscribió en un movimiento de acontecimientos rapidísimos.

### Acontecimientos

En el momento en que las iglesias fueron creciendo y multiplicándose, se planteó un problema. Los discípulos de Cristo toman conciencia de que constituyen una fuerza y que es contrario a la gloria de Dios continuar disimulando. En el reino de Francia hace aparición una inmensa esperanza que deriva de un providencialismo cada vez más reforzado por la propia evidencia de los hechos.

El reino de Cristo les parece cada vez más próximo a estos hombres y estas mujeres que, al principio poco numerosos, viendo afluir un número creciente de hermanos a su alrededor, asisten a la multiplicación de las iglesias. La conversión nobiliaria desempeña el papel de catalizador, pero se ven afectados todos los estratos sociales de las ciudades, siguiendo lógicas extremadamente variables. El final de la angustia calviniana señala, en el propio movimiento, la potencia de sus implicaciones subjetivas. Es preciso tratar de recomponer aquí los datos en bruto del imaginario de quienes hacían profesión de fe. Al tiempo que eliminaban de sí mismos la angustia por la inminencia de la cólera de Dios y por la quiebra de la contabilidad para el más allá, tenían la impresión de acceder a una ruptura con el tiempo vivido. Se consideraban como los instrumentos de una ruptura que, por la propia fuerza que emanaba de la palabra de Dios y de la que ellos habían sido y eran testigos, iba a instaurar una era de reconciliación y de fraternidad en Cristo. En esta focalización del imaginario sobre la figuración de una historia necesaria, ningún poder humano debía ser capaz de oponerse a la ins-

tauración de esa era renovada que un libelo anónimo, impreso en Lyon en 1562, llamaba la «edad de oro».

En consecuencia, Calvino se enfrenta a una impaciencia profética que adopta aspectos diferentes y que le es muy difícil refrenar o controlar. El 4 de septiembre de 1557 se reúne en la calle Saint-Jacques una asamblea de varios cientos de reformados; a partir de ese hecho se puede suponer que pretendía acabar con la clandestinidad mediante el canto de los salmos, lo que sirvió para que fuera localizada. Posteriormente, y siempre en 1557, tuvo lugar la reunión del Pré-aux-Clercs, en el curso de la cual se reunieron miles de fieles durante varios días. Algunos meses más tarde, en 1558 o con mayor seguridad en 1559, Enrique II fue víctima de un misterioso atentado cuyo autor era probablemente un hombre de ideas nuevas, el clérigo Jehan Caboche. Este último, armado de un cuchillo, se precipitó sobre él tratándole de «cobarde» y gritando que tenía voluntad de matarlo... Todo sucede muy rápido. El mundo cambia y los hombres no vacilan en adoptar actitudes muy demostrativas de desafío. El 10 de junio de 1559, y como respuesta a las «letras patentes» de Écouen, con las que se pretendía movilizar a todo el sistema judicial en la lucha contra los «herejes», varios consejeros del Parlamento de París habían declarado que se imponía llevar a cabo una reforma, «la cual debía basarse solamente en la palabra de Dios». La mayor parte de ellos eran evangélicos erasmistas o fabristas que, gracias a una reforma de la Iglesia, soñaban con tomarle la delantera a la crisis que veían venir. Pero también había entre ellos algunos creyentes de sensibilidad calviniana, como el clérigo consejero Anne du Bourg. Enrique II contestó presentándose ante la corte soberana con el fin de declarar su voluntad de erradicar la disidencia. Las críticas de algunos parlamentarios, que llegarían incluso a identificarlo con Acab, desencadenarán la reacción real: cinco fueron arrestados, entre ellos Anne du Bourg quien, en los interrogatorios, confesó su fe. Se dice que el consejero, entregado al brazo secular, redactó una *Oración*, en la que llegó a decir que el príncipe que persiste en su error es «culpable de muerte».

Y la impaciencia profética se recarga de potencia por la muerte del rey perseguidor, que las iglesias perciben como un castigo divino, como una liberación querida por Dios, anunciando así que la dinámica de la historia progresa inexorablemente, que los designios humanos nada pueden hacer ante la inminencia del reino del Evangelio. Un sueño de luz que cubría todo el reino se apodera del imaginario. Un sueño a la vez de erradicación de todas las «poluciones» y profanaciones llevadas a cabo por la Iglesia del papa de Roma.

Como consecuencia, las energías se desatan un poco por todas partes, a pesar de las cartas en las que Calvino aconsejaba ponerse en guardia. Las prédicas ya no buscan la clandestinidad evangélica del jardín en sombra o del granero aislado. Parece como si una fe conquistadora hubiera sucedido a la fe paciente deseada por Calvino. La transición desde un mundo del secreto hasta una práctica abierta y pública de la fe y de la exposición de la palabra de Dios es extremadamente rápida. Aparecen hombres y mujeres recorridos por la certidumbre exaltante de que sí, restituida en su autenticidad, la palabra de Dios se da a conocer públicamente a todos, eso significará la caída de cualquier resistencia, de la misma manera en que, en otro tiempo, habían caído las murallas de Jericó. Son hombres y mujeres que consideran su propia iluminación como la luz necesaria de todo un pueblo, en su comprensión de una soberanía de Dios ante la que ningún ser humano goza de capacidad para oponerse. Por todas partes, en las ferias, en las tabernas, en los tenderetes de los mercaderes, en las librerías y las imprentas, se venden los libritos impresos en Ginebra y, a partir de entonces, en París o en Lyon. Y en el momento en que el fin de las guerras de Italia arrojan al paro a un buen número de combatientes, una parte de la nobleza se encuentra contaminada por el mito (resucitado de las guerras del siglo xv), del «deber de revuelta» contra los malos consejeros del príncipe, un deber que deberá movilizar detrás de un príncipe por derecho de sangre, a los fieles súbditos de un rey a quien su inocencia ha sido ocultada por hombres corrompidos por sus pasiones.

La historia se convierte en teatro de la gloria de Dios, en llamada a los hombres y a las mujeres para que hagan avanzar esta gloria con la mayor rapidez posible. Se ha anunciado el fin de la cautividad de Babilonia. Se tiene la impresión de que la propia rapidez de los acontecimientos vividos por los fieles del Evangelio no podía más que conducirlos a una militancia cada vez más activa, dejando anticuada la instigación calviniana a remitirse únicamente a la providencia de Dios. Para ellos, el providencialismo se confunde con una necesidad de acción. Los mandamientos divinos no toleran tardanza alguna. Hay que actuar rápido, muy rápido, para que la gloria de Dios sea honrada por todos.

El orden civil del reino entra en crisis. Se pueden presentar algunos jalones que muestran el extraordinario movimiento de la historia. Anne du Bourg es ejecutado pero, en el seno de las iglesias, su muerte se exalta como la de un mártir. Entre el 15 y el 19 de marzo de 1560 tiene lugar la conjura de Amboise, desautorizada ofi-



cialmente por Calvino, pero que, sin duda alguna, provocó al mismo tiempo legitimaciones y adhesiones. Para los gentilhombres reagrupados por La Renaudie y también para los soldados y los fieles que les acompañaban se trataría de sustraer por la fuerza al rey Francisco II de la influencia de sus «malos consejeros» y de presentarle una confesión de fe que habría tenido el poder de hacerle comprender la inocencia de sus súbditos perseguidos. La operación era un «golpe» que tenía por objetivo eliminar del poder a los tíos del rey, al cardenal de Lorena y al duque Francisco de Guisa. Disimulando un argumento más radical, trataba de integrarse en el marco de una legitimación política de la revuelta que recortaba, en algunos de sus aspectos, el discurso calviniano. Los conjurados reivindicaban actuar con el aval de un príncipe que habría sido un príncipe por derecho de sangre, recordaban además la tiranía de los príncipes extranjeros, los Guisa, usurpadores de una autoridad legítima que correspondía de manera natural a los príncipes por derecho de sangre.

La represión fue feroz, pero el poder monárquico no se detuvo ahí. Se comprometió por la vía de la «descriminalización» de la herejía, según la fórmula utilizada por Edward W. Monter. A partir del mismo 2 de marzo, y para tratar de contener la amenaza inminente de un golpe calvinista, el edicto de Amboise había invalidado las «letras patentes» de Écouen y proclamado una especie de amnistía para todos los hechos pasados relacionados con la religión. En idéntico sentido se lleva a cabo la redacción del edicto de Romorantin. Además del viejo canciller François Olivier, sus inspiradores fueron probablemente los indecisos que acompañaban a Catalina de Médicis, en cuyo primer plano figura el obispo de Valence, Jehan de Monluc. Los juicios por el crimen de «herejía» se remitían a los obispos, y el castigo de las asambleas y los conventículos prohibidos correspondía a los jueces de primera instancia. El Estado dejaba de ser apto para juzgar el hecho religioso. Por tanto, quedaban estrictamente separados los ámbitos espiritual y temporal, y, a condición de no exteriorizarse en acciones o en reagrupamientos provocadores, la fe calvinista no debía verse inquietada. A ello siguió el que fuese liberado un buen número de fieles detenidos por hechos de religión. Catalina de Médicis esperaba así abrir la historia a una tarea de conciliación que pasaba por la reforma de ciertos abusos de la Iglesia romana y por la negociación con los reformados sobre aquellos puntos controvertidos del dogma.

En ese contexto, la llegada a la cancellería de Michel de L'Hospital parece seguir una política de moderación realista, en un mo-

mento en que grandes señores y grandes damas organizaban prédicas en sus castillos o salones; en un momento también en que comandos armados van a las prisiones para liberar a calvinistas encarcelados; en un momento en que comienzan a circular en medio de la impunidad bandas armadas; en el que «ídolos» y cruces sufren la destrucción cada vez con mayor regularidad; en un momento en que los hermanos en Cristo no vacilan en desafiar a los papistas cantando salmos para molestarles. En el sur del reino, se ocupan iglesias puntualmente y se las convierte en templos sin que actúen seriamente los oficiales reales, a la espera o a menudo simpatizantes de las nuevas ideas. Se multiplican las peleas entre fieles de confesiones antagónicas a la salida de la predicación, en los cementerios cuando los reformados tratan de enterrar a alguno de los suyos, en el mercado... Y los sermones reúnen cada vez a un mayor número de gente. En pocos meses se pasa de una postura de ocultación de la reforma a otra de exhibición y triunfalismo. Es sorprendente señalar que los ministros misioneros llegados desde Ginebra, salvo en raras ocasiones, no se oponen a la voluntad conquistadora de sus hermanos de no ocultarse ya nunca más. Y la corte se vuelve un lugar en el que está representada la fe restituida. El 21 de agosto, con ocasión de la reunión de la asamblea de Fontainebleau, el almirante De Coligny puede presentar una súplica en nombre de los «pobres cristianos» de Normandía. Cuando se reúnen los Estados Generales de Orleans, los calvinistas no se ocultan en absoluto, dicen y proclaman públicamente sus opiniones.

La muerte de Francisco II, acaecida el 5 de diciembre de 1560, no frena esa aceleración de la historia: le sucede su hermano Carlos IX sometido a la autoridad de Catalina de Médicis. La situación del reino se puede considerar de preinsurreccional y, en ese contexto, el magistrado ginebrino recibe una carta de Carlos IX acusando a los ministros llegados de Ginebra de animar a la desobediencia y exigiendo que se retornen. Ya hemos visto que se invita a Calvino a tomar la pluma en nombre de los síndicos y los consejos de la República ginebrina. Niega que ministros ginebrinos hayan abandonado el territorio de la República, ¡a excepción de uno solo que se ha dirigido a Londres! De todas maneras, la Señoría no pretende reformar a los grandes Estados vecinos. La intención de los ministros que ofician en el territorio de la República, afirma, jamás ha sido la de provocar tumultos o sediciones y siempre han defendido el principio de sometimiento al magistrado. Son inocentes de las acusaciones vertidas contra ellos. «Si han tenido lugar algunos sobresaltos, ha sido a su gran pesar, y no porque ellos hayan dado ocasión,

de la manera que sea. Incluso poco importa que ellos hayan favorecido empresas sin valor legal o que ellos fueran voluntarios esforzados a reprimirlas.» Han declarado que jamás han sostenido el principio «del exceso y de llevar armas», e incluso lo han condenado siempre. Nunca han aconsejado la ocupación de iglesias, «para no atentar en público sin autoridad ni permiso de los dos reyes vuestros predecesores». A continuación Calvino se defiende a sí mismo: él no ha dado su consentimiento a las empresas que han causado problemas al Estado de Francia, siempre ha prohibido a los «nuestros» provocar agitaciones. Su posición consiste en negar en bloque cualquier responsabilidad tanto personal como colectiva en el rechazo a la obediencia de la ley real y a afirmar el carácter legalista de los enfoques reformistas. De ahí que sea posible entender por qué William J. Bouwsma ha podido sospechar de la existencia de ciertas concordancias indirectas entre Calvino y Maquiavelo, concordancias de las que debemos afirmar que no son más que ilusiones retrospectivas.

Es evidente que aquí vuelve a aparecer un Calvino manipulador del lenguaje, un Calvino actor y simulador que opera mediante la deformación del contenido de la misiva real. En efecto, la carta de Carlos IX denunciaba las actividades de los «principales» ministros llegados a Francia desde Ginebra y, jugando con la ambigüedad, Calvino redacta la respuesta hablando de los objetivos de los ministros que ejercen en la ciudad, en la propia Ginebra... Eso tendería a indicar de nuevo que la empresa del avance de la gloria de Dios puede utilizar caminos torcidos, en este caso la astucia, o, mejor aún, aquello que al historiador le parece estar relacionado con la astucia. Algunos meses después, el reformador de Ginebra mantiene un discurso diferente con Gaspard de Coligny cuando, el 16 de abril, le hace considerar que, ciertamente, la resistencia a la tiranía, a la que «los hijos de Dios se encuentran entonces oprimidos», no tiene base alguna «según Dios». Se contenta con reconocer que sólo debería tomarse en consideración la resistencia asumida por los príncipes por derecho de sangre con el apoyo de los Parlamentos.

Las «letras patentes» del 22 de febrero de 1561 tratan una vez más de pacificar los espíritus: piden a los Parlamentos que liberen a las personas encarceladas a causa de su fe, y, a partir de abril, una declaración real deja entrever la posibilidad de rezar al Dios del Evangelio en el interior de los hogares sin riesgos a verse perseguidos. Pero la contemporización real no soluciona nada. Desde el invierno de 1561, el espíritu militante de los fieles del Evangelio se

traduce en una enorme actividad iconoclasta en el Midi, en medio de una atmósfera de preguerra civil: iglesias ocupadas por hombres armados que van de santuario en santuario, imágenes abatidas y destruidas sistemáticamente, reliquias profanadas y quemadas en medio de mofas, sacerdotes expulsados y perseguidos durante las fiestas del carnaval. En una ciudad como Castres, la «idolatría» va siendo erradicada poco a poco mediante rituales que pretenden enseñar la ignominia de Roma, a través de sus imperativos culturales y de sus agentes. Muy a menudo, los discípulos del Evangelio se ven protegidos contra las violencias de los papistas por hombres armados, y que son cada vez más numerosos, recorriendo las zonas rurales y destruyendo las señales de «polución» romanas. A fines de junio de 1561, en los alrededores de Agen y en un amplio perímetro, se instaura un orden consistente en purgar la zona de todas las abominaciones romanas. A partir del 14-15 de agosto, y hasta el día 29, en Montauban se hacen desaparecer todas las imágenes, incluso las de las casas particulares, ante las que se detienen los iconoclastas leyendo «los pasajes de la Escritura que prohíben las imágenes». El 24 de septiembre por la mañana, es ocupada Notre-Dame de Montpellier. La ritualización de la violencia no sólo deja abrirse camino a la impaciencia, pues puede entenderse como la expresión de una tensión revolucionaria dirigida contra el orden social: destrucción de las tumbas en las iglesias y destrucción, por tanto, de la memoria visual de un dominio, rechazo de la autoridad real.

Sucede todo como si esos guerreros de Dios, que piensan revivir los tiempos mosaicos de la destrucción del Becerro de oro, ocultasen la exigencia calviniana según la cual sólo el magistrado poseía la autoridad, concedida por Dios, de proceder a la retirada de las imágenes y, por tanto, al cambio religioso. Christopher Elwood considera que es preciso ver en ello una consecuencia lógica de la mutación en el sistema de simbolización que lleva consigo la teología sacramental calviniana. Es cierto que los impulsos que guían la reforma militante en Francia disimulan un fuerte radicalismo que toca a ciertos grupos sociales, pero que, más bien, debería buscar sus fuentes en la apropiación de la palabra de Dios. Esos hombres y esas mujeres que descubrían que Dios les hablaba, ¿no tenían la sensación de participar de una comunidad de santos superior a cualquier construcción política y social?

El edicto de julio de 1561, aunque prohíba los conventículos privados y públicos, parece seguir por el camino de una «tolerancia» relativa de la libertad de conciencia. Pero las iglesias lo reciben como un freno injustificado y que no soluciona nada. Una verdade-



ra guerra de libelos y de panfletos señala, cada vez con mayor intensidad, la voluntad de hacerse publicidad por parte de los reformistas franceses: denuncia de los crímenes del papado y de sus agentes, exigencia de una verdadera y total libertad de culto, justificación dogmática...

No obstante, si la presión calvinista lleva al poder monárquico a abandonar la opción represiva, no es menos cierto que Calvino actúa de una manera que le permite mantenerse un poco al margen de esta fortísima sacudida humana. El conjunto de la sociedad francesa se encuentra igualmente desestabilizado por las iniciativas de profetas católicos que reclaman la muerte de los «hugonotes» y que se hallan cogidos en los meandros de un sueño sangriento. El reformador de Ginebra continúa esperando visiblemente que el rey de Navarra abandone sus malas inclinaciones gracias a las amonestaciones que le ha enviado y que, en tanto que príncipe por derecho de sangre, podrá utilizar la legitimidad para llevar finalmente a cabo las obras queridas por Dios. Más que encontrarse apurado, se halla a la expectativa. Ciertamente, señala su reprobación a la actuación de Tartas, el ministro iconoclasta de Sauve, ciertamente escribe a Gaspard de Coligny que no ha estado de acuerdo con los hombres sublevados en Provenza y que han recorrido el territorio multiplicando las agresiones contra los edificios religiosos. Sin embargo, no puede ignorar que, a menudo, existe un estrecho lazo entre la predicación de los ministros llegados desde Ginebra y la toma de un templo, debido a la violencia ejercida por los sacerdotes y los fieles de la Iglesia papista. Debe suponerse que él no deja de escribir a esas iglesias militantes, pero que la mayor parte de esas cartas se han perdido, y quizás sólo estaban destinadas a recordar a los fieles que Calvino los observaba desde la lejanía, que estaba con ellos en el pensamiento y en la esperanza.

En efecto, su problema era ante todo el de denunciar a los «indecisos que navegan entre dos aguas» y que se arriesgan a poner obstáculos a la marcha hacia adelante de los hermanos en Cristo, según le escribe al almirante Coligny el 24 de septiembre de 1561. Es cierto que muestra su total hostilidad a la «audacia y la presunción» y exhorta a su ilustre corresponsal a la prudencia; es cierto que no vacila en subrayar que no tiene nada que ver con las acciones militantes que contribuyen a crear problemas al reino. Desde esa perspectiva centra su combate contra el proyecto real (orquestrado por Catalina de Médicis y Michel de L'Hospital), de una concordia religiosa que, según el análisis realizado por Thierry Wagnieffelen, podría haberse basado en «una profesión común de la

confesión de Augsburgo». Envía a Théodore de Bèze al coloquio de Poissy. En septiembre de 1561, este último hace encallar el sueño monárquico de una «desconfesionalización» de los cristianos del reino. Lo que es puro no puede mezclarse con lo impuro. Como se sabe, las discusiones toparon con la lógica intransigencia de Théodore de Bèze a propósito de la cuestión de la eucaristía, y el coloquio concluyó el 18 de octubre. Fue el propio Calvino quien recomendó a Théodore de Bèze que rechazara cualquier concesión, que se opusiera a cualquier acuerdo «si no era sobre la base de los usos de la antigua Iglesia que no sobrepasaran los dos primeros siglos» (Mario Turchetti).

Pero, entretanto, las movilizaciones de los luchadores del Dios del Evangelio no habían cesado en el Midi, desde donde se iban desplazando lentamente y de manera progresiva hacia el centro del reino. Las puestas en escena lúdicas acompañaban rituales iconoclastas, en un simbolismo del castigo y de la desaparición del adulterio espiritual que era en lo que se había convertido la fe impuesta por Roma: sacerdotes paseados sentados al revés a lomos de mulas, cubiertos de inmundicias, con una hostia enganchada en la frente, y desvestidos después en la plaza pública donde se les obligaba a la abjuración o al exilio. La risa carnavalesca caracteriza a las violencias hugonotes, desacreditando la religión del papa, mostrando a todos que el orden del mundo antiguo es un orden de locura y de corrupción, pero haciendo vivir también a los fieles del Evangelio en el tiempo ficticio, exaltante, del nacimiento de un mundo nuevo: estatuas de santos decapitadas y descuartizadas, hostias consagradas transformadas en blancos de tiro, crucifijos arrastrados por el lodo y las inmundicias, sacerdotes obligados a adorar a un cerdo subido en un altar... ¿No se trataba también todo ello de representar actos de rebeldía ritual, perpetrados en el marco del juego medieval de la locura cuya función era la de hacer que temporalmente se viviese la ficción de una «sensación social, universal», que se aboliesen las distancias entre los grupos sociales (Michael Bakhtine)? A principios de octubre tienen lugar acciones violentas en Millau y en Annonay, a fin de mes «grandes excesos» en Agen, y, el 20 de octubre, todavía más en Montpellier donde, durante una semana, todos los edificios dedicados al culto son desprovistos de imágenes, altares y reliquias... Por todo ello, poco más de dos meses más tarde, Calvino escribe a la iglesia de Montpellier para desaconsejar la «impetuosidad» y para que se guarde de realizar «todo aquello que no es en absoluto necesario, como ocupar templos o predicar en público hasta que a Dios le plazca llevar a

cabo una mayor apertura». La crisis se extiende por todas partes hasta alcanzar París, a finales del mes de diciembre, con los tumultos de Saint-Médard, donde tiene lugar un enfrentamiento entre católicos y hugonotes en el curso del cual habría sido pisoteada una hostia consagrada.

Paralelamente, las violencias calvinistas dan pie a que aparezca la radicalización ya mencionada antes: en el Agenais, desde noviembre de 1561, se da un regreso temporal a las revueltas contra la nobleza. Tiene lugar el asesinato del señor de Fumel, al tiempo que se queman los «papeles» conservados en su fortaleza. Los reformados en armas asedian otros castillos. En Montpellier, el notario Jehan Philippi anota que la furia iconoclasta de octubre constituye una acción del «populacho» animado por un intenso odio contra la Iglesia romana, a pesar «de que los principales de la religión» tratan en vano de refrenarla. La destrucción de las tumbas que se encontraban en la catedral puede tener el sentido de una revancha social de los dominados contra los dominadores, más allá de la exigencia de purificación de un edificio llamado a convertirse en templo de Dios. Pero, anteriormente, tanto en Guiena como en el Delphinado o en las Cévennes, se habían oído algunos discursos de hombres pidiendo que, si se estaba inscrito en la Biblia, era necesario satisfacer las exacciones señoriales, o afirmando que había llegado por fin el momento de no pagar «los censos a los apóstatas de los eclesiásticos». Y por encima de todo, habían ido haciendo aparición varios indicios de crisis espontánea a propósito de lo que representaba la monarquía. De manera precoz, ya antes de la muerte de Francisco II, se había ido extendiendo un rumor según el cual había hombres recorriendo la campiña a la búsqueda de niños cuya sangre permitiría regenerar la del soberano enfermo. Se trataba de un significativo juego de inversiones, pues el rey, de fuente de vida para sus súbditos había pasado a ser fuente de muerte... A continuación se publicó una *Exhortation aux Princes et Seigneurs du Conseil Privé du roy* [...] que, en 1561, recordaba a los grandes del reino que debían dejar de oponerse a la restitución del Evangelio. En efecto, se temía que algún día, entre los perseguidos, apareciesen «algunos Scévolas». Finalmente, un gentilhomme le contó a Blaise de Monluc que había sorprendido a un hugonote diciendo que el rey era «un pequeño reyezuelo de mierda» a quien dentro de poco se le ofrecería un oficio para que pudiera ganarse la vida como cualquier otro... Todos esos incidentes se dieron cita para evocar una crisis latente sobre qué era lo que representaba la realeza, es decir, era su desacralización.

El 17 de enero de 1562, la monarquía se ve obligada a promulgar un edicto, redactado por Michel de L'Hospital e inspirado por los consejeros de Catalina de Médicis, que, a cambio de la devolución de los lugares de culto ocupados y de la renuncia al uso de las armas, garantizaba a los hugonotes la libertad de culto fuera del perímetro amurallado de las ciudades. Para el rey y su consejo, este edicto que instauraba una cohabitación de religiones, significaba el fracaso de una política de desconfesionalización, pero ésta no era contradictoria con una reunión de fes que tendría lugar cuando Dios juzgara que el pueblo se había enmendado lo suficiente gracias a la paz civil restaurada. Michel de L'Hospital la consideraba como una verdadera confesión de fe, como un acto de esperanza total en la misericordia divina en un momento en que las fuerzas de la desgracia parecían poder superar a las de la cordura. Catalina de Médicis quiso tratar de ir más lejos, reuniendo en Saint-Germain una asamblea de sabios que debían reflexionar sobre las modalidades para alcanzar un acuerdo mínimo entre las dos confesiones. Pero los tiempos no estaban para la «concordia», para la unión de los corazones. Para los calvinistas y para el propio Calvino, la ley real no era más que una etapa en el avance triunfal de la gloria de Dios, que abría la historia a un pragmatismo conquistador. No había que detenerse ahí. Era preciso hundirse en la brecha providencialmente abierta en el corazón de la tiranía romana, gracias a una obra de predicación y de conversión que, desde ese momento, se había vuelto más fácil.

La época se halla inmersa en el juego que tiene lugar entre las diferentes facetas del discurso, en un juego que se desarrolla paralelamente al de Calvino. Ser calvinista equivale a utilizar la palabra como un elemento plástico, maleable, a poseer una comprensión de las situaciones que implica ser capaz de ofrecer frases y discursos variando de acuerdo con los interlocutores, el espacio y el tiempo. Después de la matanza de Vassy, mediante libelos que pretenden conseguir una difusión entre amplias capas sociales y religiosas, en marzo-abril de 1562 el príncipe de Condé justifica la guerra en nombre del bien común y de las «antiguas costumbres de Francia», en nombre de una «venganza común» que él tiene el deber de ejercer; en tanto que príncipe por derecho de sangre, contra cualquier hombre que haya masacrado a inocentes, contra tiranos extranjeros cubiertos de sangre y que hayan usurpado la autoridad de manera privada. Hace mención a la ley Sállica, afirmando que es de inspiración divina y exigiendo que, durante las minorías reales, los príncipes por derecho de sangre se conviertan en «protectores de las le-



yes de Francia dando su consejo al joven rey y perpetuando la costumbre de reunir los Estados». La justificación de Condé se basa, por tanto, en el mantenimiento de un orden político de institución divina que se cree ha sido minado por los Guisa. Luis de Condé se considera magistrado legítimo y defensor de una causa justa y santa: sus exigencias pasan por la devolución al rey de su libertad primitiva, la revisión de los edictos en vigor, la inviolabilidad del edicto de enero de 1562. Según sus propias palabras, no es un rebelde, sino un hombre obediente a la costumbre y al rey. La guerra que lleva a cabo parece, en primer lugar, una guerra política.

Sin embargo, todo ello no deja de ser más que una instrumentalización. Cuando uno se dedica a leer los textos de Condé dirigidos a las iglesias de Francia y destinados, por tanto, a una circulación interna en la Reforma francesa, es patente que lo religioso tiende singularmente a colocarse en el primer plano por encima de lo político, que se ha activado otro uso del lenguaje. En efecto, el príncipe de Condé, según se lee en sus libelos dirigidos al rey o a la reina madre, promete que no combate en su beneficio o en el de los reformados oprimidos hasta verter su sangre, quiere depositar «en Dios cualquier venganza», pero va mucho más lejos en las cartas en las que pide a las iglesias que movilicen a los fieles del Evangelio: hace un llamamiento a que militen al servicio de Dios, del rey y de la reina madre, a luchar contra quienes en un primer momento se les define como «los enemigos de la Religión Cristiana» y, a continuación, como los carceleros de Carlos IX. Desde el mes de julio, el contenido de las cartas de Condé permite que se filtre una evolución en el discurso de la legitimación: la guerra es una guerra por Dios. Se expone la certeza de que «estando todos unidos por la religión y el coraje, el gran Dios de los ejércitos desplegará sobre su rebaño su brazo poderoso, bendiciendo nuestra tarea y nuestra empresa virtuosa, para liberar a su Iglesia de la opresión y establecer el reino de Jesucristo su hijo, nuestro Señor, que junto con el Padre y el Espíritu Santo sean honor y gloria para siempre jamás».

Este hábil juego retórico del príncipe de Condé nos invita a repensar algo el compromiso político del propio Calvino. Existe una distancia patente entre las palabras y los hechos, entre la teoría y la práctica. Para ser exactos, Calvino no se opuso de forma abierta a la movilización de las fuerzas reformistas en la guerra civil. Incluso en una ocasión dejó hacer, porque consideraba que por encima de cualquier pensamiento o de cualquier acción humana velaba la providencia divina; pero él, hombre débil y pecador, debía ser

humilde, inmensamente humilde ante los sobresaltos de una historia de la que desconocía las claves y que veía desarrollarse con una fuerza tan enorme como quizás fuese ése el deseo divino...

## Razón

Parece cierta la ambigüedad del pensamiento de Calvino, a pesar de la incompreensión de la tradición historiográfica. Es preciso tratar de comprenderlo teniendo en cuenta los propios mecanismos del imaginario de la fe restituida. Según la fórmula de Quentin Skinner, «Calvino se comporta siempre como un maestro del equívoco». Su pensamiento fluctúa no sólo según la evolución de los acontecimientos y de ciertos aportes teóricos externos, sino también estructuralmente. En apariencia depende de una inteligencia pragmática que le lleva siempre a estar en condiciones de cambiar virtualmente en relación consigo mismo. En su génesis, la conceptualización de la obediencia al magistrado se explica muy bien por la obsesión de Calvino, entre los años 1530 y 1540, ante la tentación o el peligro anabaptista. Autorizar al pueblo a resistirse al magistrado sería como considerar a aquél igual a éste, es decir, significaría correr el riesgo de destruir cualquier preeminencia mundana y, por tanto, cualquier orden civil y social, incluso espiritual, y toda la «humanidad» entre los hombres. Es indudablemente porque no deja de tener en la cabeza la relación entre resistencia y la definición anabaptista de la «policía» como polución por lo que Calvino mantiene su hostilidad a la revuelta popular, que ha filtrado y neutralizado gracias al préstamo recibido de los reformadores luteranos consistente en la creación de los magistrados inferiores.

No obstante ser un hecho capital, el reformador no vacila en avanzar también que el magistrado que gobierna contra la gloria de Dios, impidiendo que sus súbditos honren a Dios, se excluye a sí mismo de su vocación: «Los príncipes terrenales se destituyen y se privan a sí mismos de su poder cuando se levantan contra Dios, hasta el punto de ser indignos de ser conservados en el rango de los hombres. Es, por tanto, mejor escupirles en la cara que obedecerlos, en el momento en que se muestran tan fieros y tan atrevidos al querer incluso despojar a Dios de su derecho, y casi de ocupar su lugar, como si ellos pudiesen arrancarlo del Cielo.» En algunos sermones muestra una virtualidad aún más radical: «Cuando los príncipes quieran derogar la Majestad de Dios, [...] ¡el desdén! pues eso no son más que inmundicias tuyas [...]. Cuando se levanten contra

Dios, es preciso que sean abatidos y que no se les tenga nunca más en cuenta, no más que a unos zapatos viejos.» Compara además a príncipes y reyes malvados a «piojos». Reconocido, por tanto, como institución divina, en un sermón sobre el sexto capítulo del libro de Daniel se estigmatiza al poder civil como si se saliera de los límites mismos de esa institución cuando se dirige contra Dios. Queda aniquilado en su autoridad y legitimidad. Al príncipe malvado es «digno de que se le escupa a la cara», de que se le aborrezca. Sólo puede amarse y honrarse al buen soberano.

En definitiva, si sólo admite la resistencia individual al tirano, cuando se tiene un cargo extraordinario, parece como si Calvino hubiera aceptado, en ocasiones, ampliarla al pueblo. Cuando Saúl ordena matar a David —escribe—, Micol, esposa de Saúl, consigue que David escape. Micol ha tenido razón al proceder así: «Es necesario considerar cuál sea la autoridad debida a quienes tienen autoridad y dominio sobre nosotros, para que nosotros no les obedezcamos en todo.» Pero lo que no deja de ser importante es que Calvino precise que también se le permite al pueblo contar con cierta capacidad de desobediencia, a condición de que se halle incluida en el marco de una asociación, de una unión sellada por un juramento. Saúl, cegado y habiendo jurado que mataría a Jonatán, vio cómo el pueblo se sublevaba contra él y le juraba que Jonatán no moriría: «El pueblo se opuso abiertamente a los esfuerzos del rey y declaró, mediante juramento, que Jonatán no moriría. Sin duda, fue bajo el impulso de Dios por lo que el pueblo se unió por juramento con el fin de arrancar a Jonatán a la muerte [...]. Puede preguntarse si el pueblo tenía razón o si estaba equivocado al oponerse mediante juramento al juramento de Saúl [...]. Ésas son cuestiones vanas, inútiles e incluso impías [...]. Nos basta con que Dios haya querido que, por ese medio, Jonatán fuera arrancado de las garras de la muerte [...] para castigar así la tiranía de Saúl.»

Parece como si Calvino diera a entender, y de una manera decisiva, que existe un desarrollo de ciertas secuencias históricas donde hay instantes que no señalan ninguna modalidad de razonamiento humano, que no pueden ser objeto de discurso puesto que no tienen ningún sentido si no es por su realización providencial. El hecho histórico en bruto se basta entonces a sí mismo, excluye cualquier discurso para explicar su ejecución porque sólo pertenece a Dios. No adquiere legitimidad más que retrospectivamente, en la omnipotencia divina que le objetiva y que le vuelve inmediatamente legible. Existe un ejercicio de la razón que lleva al creyente a poner distancia con la historia, a permitir que se desarrollen sus aconte-

tecimientos. Y todavía hay más. Existe una humildad calviniana que se traduce por una voluntad de no encerrar la historia en límites excesivamente estrictos. Incluso aunque Calvino tema la anarquía, hay todo un potencial radical en su referencia a una providencia vengadora que se expresa en la vocación legítima de los «defensores populares». Michael Walzer ha comentado como sigue el activismo de esos personajes elegidos por Dios: «Se hace difícil la manera de medir su legitimidad si no es en función de su éxito. Sencillamente Calvino rehabilita el tiranicidio colocándolo bajo la protección de la divinidad. Al hacerlo así, revela que la legitimidad de la resistencia, al menos en parte, es una atribución *a posteriori*.»

Quizás sea con ocasión de la conjura de Amboise, cuando esta ambigüedad calviniana se haría perceptible, una ambigüedad controlada que objetiva la conciencia ontológica de una debilidad del pensamiento del hombre frente a un Dios omnipotente y omnisciente que, en definitiva, es el dueño de la historia. Si Calvino se ve llevado a hablar de una «cruzada de caballeros errantes o de la Tabla Redonda que están verdaderamente hechizados», no es menos cierto que mantuvo, efectivamente, una actitud de espera, y que sería el fracaso de la operación lo que dirigió su denuncia de lo que él mismo denominó la «locura» de La Renaudie. Pero la carta dirigida a Jean Sturm, el 23 de marzo de 1560, cuando las noticias del fracaso de la marcha sobre Amboise aún no habían llegado a Ginebra, deja entrever, a ojos de Calvino, una legitimización virtual del tiranicidio: los conjurados, nos dice, han realizado «magníficos esfuerzos» y, en unos tiempos comparados con los idus de marzo, «el elemento capital [...] es el de exterminar a Antonio»; un Antonio que podría referirse al cardenal de Lorena o al duque de Guisa, a menos que se tratara de Antonio de Navarra, representante del peligro de una política de contemporización o de indecisión. El mismo día, en el sermón número setenta y seis sobre el Génesis, y refiriéndose probablemente a Francisco II, Calvino anuncia que los soberanos que siguen prácticas papistas «dejan de ser reyes» y que sus edictos deben recibirse como «excrementos e inmundicias».

Por tanto, hay lo que parece una ambigüedad interna en el propio pensamiento de Calvino que, quizás, encontraría potencialmente una parte de su inspiración en los libelos de John Knox (*First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women*, 1558) y de Christopher Goodman (*How Superior Power Ought to Be Obeyed of Their Subjects*, 1558). El recurso a la denuncia profética hizo decir a estos últimos que María Tudor era una Jezabel y que el hecho de querer separar al fiel del verdadero Dios era un acto que,



suscitado por Satanás, convertía al gobierno en enemigo de Dios. John Knox alcanzó a reivindicar para el pueblo una parte del poder de la justicia y llegó a la conclusión de que, para él, no sólo era un deber oponerse a María Tudor, sino también el de castigarla con la muerte. Para Christopher Goodman (quien, en agosto de 1558, le escribe a Pierre Martyr que, con anterioridad a la aparición de su libelo, le había mostrado las *propositiones* de su texto a Calvino y había recibido la aprobación de este último), desobedecer y resistirse a los tiranos no es desobedecer los mandamientos de Dios, sino los de Satanás. Si los príncipes transgreden las leyes de Dios y ordenan a otros que hagan lo mismo, «pierden el derecho al honor y a la obediencia que sus súbditos les habían jurado». No deben ser considerados ya como magistrados, sino castigados como «simples particulares culpables». Y siguiendo ese eje, el propio Calvino llegará a precisar más abiertamente su pensamiento bajo la forma de sus *Commentaires sur les Actes des apôtres* impresos en Ginebra en 1564; allí desarrollará la idea de que el príncipe que desvaloriza el honor de Dios gobernando contra la ley de Dios «*non nisi homo est*». Pero sería equivocarse el considerar que existió una evolución en el pensamiento calviniano; se puede estimar que ese posicionamiento fue sobre todo, y según hemos dicho ya, una consecuencia de su providencialismo que se confundía con una razón de la historia en la que la Biblia era como la gran filmografía y frente a la que, en determinadas circunstancias, el fiel a Dios debía suspender el juicio. En todo caso, es necesario ser muy reservado sobre ello a la vista de ciertos esquemas interpretativos que, en la elaboración del pensamiento calviniano, lo consideran como una etapa de un proceso inevitable de autonomización de la razón política...

A partir de ciertos textos que estigmatizan la injusticia de aquellos soberanos enemigos de la doctrina del Evangelio, el historiador Max Engammare ha deducido un poco precipitadamente que Calvino estaría animado por un sentimiento «premonárquico». Esa postura no tendría en cuenta el hecho de que, en el imaginario calviniano, las palabras son instrumentos humanos que permiten dar respuesta a situaciones coyunturales y, sobre todo, el que las teorías humanas no son nada frente a los caminos de la providencia, que domina toda la historia de la humanidad y frente a la que el hombre debe ejercer su razón con modestia. La providencia dirige los destinos humanos. Frente a sus misterios insondables, la razón apela al pragmatismo. Es ahí donde es necesario ir más allá del principio de una ambigüedad calviniana: providencialismo y pragmatismo son sinónimos de la misma manera en que lo son fe y razón. Es

un pensamiento que funciona sobre la lógica de la paradoja. Calvino no es un conservador, o un revolucionario, más que en apariencia. Fundamentalmente, ontológicamente, es un creyente que se coloca en situación de acompañamiento de los designios divinos. Por esa razón, no hay que buscar en él a un verdadero ideólogo en el sentido moderno del término. Es y sigue siendo un profeta. Ser testimonio de Dios se convierte siempre en ser testimonio de una omnipotencia a la que nada le es imposible. Si en el discurso calviniano sobre el orden político se muestran perceptibles contradicciones o evoluciones, conviene distinguir ante todo la expresión de una inmensa humildad frente al misterio inconmensurable de la voluntad divina, una voluntad de someter cualquier acción a una evidencia de Dios. «El temor al Señor es el comienzo de la Ciencia.»

Quizás se comprenda mejor la vida comprometida de Calvino si se resitúa en el teocentrismo absoluto del hombre de fe que él fue. No hay que dejarse atrapar en la trampa de las imágenes o de las tradiciones historiográficas. El hombre de las más profundas certezas fue también el hombre de las incertidumbres más intensamente asumidas y aceptadas, porque la providencia significaba abrir un espacio al misterio. Gracias a un pensamiento ambiguo, a través de esta dialéctica evolutiva sabía que podía permanecer en el santo «temor» de Dios, todo el tiempo que le quedara por vivir después de su conversión. Por esa razón, eligió convertirse en comentador distante de los acontecimientos franceses, colocándose a sí mismo en una posición de relativo alejamiento en relación con la implicación militante que hizo aumentar la potencia de la reforma francesa.

Existe una carta esencial, dirigida en mayo de 1561 al almirante Coligny, que no ha merecido la atención de los historiadores. Sin embargo, lo explica todo. Se escribió en un momento crucial, inmediatamente después de la formación del triunvirato católico. El duque Francisco de Guisa, el condestable Anne de Montmorency y el mariscal de Saint-André acababan de unirse para poner todas sus fuerzas al servicio de una acción de defensa de la religión romana. Esta carta indica bien a las claras que, conforme le dictaba su fe militante, Calvino había elegido refugiarse en una actitud de espera, en una humilde y paciente reserva. Ante todo, dejaba que actuase la soberanía de Dios... En esta carta confesaba su temor de que el diablo no estuviera realizando una empresa siniestra. Pero, por otra parte, esperaba «que Dios actuaría de alguna forma extraña». «No es que yo apruebe el ardor de algunos que se aceleran demasiado rápido. Pero, como no los puedo moderar, cierro los ojos, no sabiendo lo que Dios quiere hacer, si no es el invertir cualquier opi-

nión humana, incluso invirtiendo por locura todas las astucias que se preveían en el lado de los malignos.» Finalmente, revela que hizo la elección por sí mismo de la paciencia en medio de los impacientes que podrían ser el instrumento de la providencia; que, consciente de su propia debilidad, por humildad, quiso dejar a Dios que entregara a los hombres la resolución de su historia.

En este testimonio decisivo, su providencialismo no elimina el recurso a la violencia del que podrían hacer uso sus hermanos en Cristo para derrocar la tiranía. Pero tampoco elimina la denuncia de la violencia. Diseña de esa manera un pensamiento que, aunque se articula en la sincronía amor-odio, aunque se base en la «rectitud» y en el rechazo de la menor concesión a cualquier cosa que pudiera alejar a la humanidad del amor de Dios, aunque no tenga por fin más que la ampliación de la gloria de Dios, es mucho más flexible y adaptable de lo que parecía. El imaginario calviniano era enormemente plástico, era un providencialismo pragmático. Calvino era un actor de Dios porque se veía arrastrado por un imaginario de la «vocación», pero un actor que tenía conciencia de que a Dios todo le era posible, y que el hombre de fe que él mismo era nunca debía anticiparse demasiado a la historia, nunca debía influir demasiado sobre la historia, nunca debía tratar de frenarla demasiado o, por el contrario, de hacerla avanzar. Tenía un ideal de moderación, de prudencia frente a la historia, que hizo que el magistrado de Ginebra, cuando el príncipe de Condé le informó de que había decidido proceder a la toma de Orleans y a la movilización de los fieles de las iglesias de Francia, optó en principio por mantener una neutralidad de cara a la galería, rápidamente olvidada por el envío de hombres y de dinero bajo mano (Robert M. Kingdon). Un ideal de moderación que, un poco más tarde, en marzo de 1563, no le impedirá a Calvino estigmatizar con ardor la paz firmada por Luis de Condé porque comportaba excesivas concesiones; precisamente porque el príncipe protestante la había firmado confiando en medios humanos y comprometiendo el porvenir de la reforma francesa a cambio de ventajas limitadas.

De esta manera, en esa empresa que trataba de conseguir que el reino de Francia se deslizase hacia el reino de Cristo, más allá de la seguridad de que Dios es promesa, se impone el reconocimiento de una concepción de la historia: la historia de los hombres está hecha de odio y de amor, de una lucha entre el odio y el amor a Dios, pero que los hombres no controlan. Sólo puede ser misteriosa; para tratar de no verse sumergida por sus fortísimas sacudidas, frente a las que las voluntades humanas no son más que nada, es mejor dejar

que todo se realice acompañándolo a distancia. Vale más jugar con ella, deslizándose por sus virtualidades, pero sin quedar enganchados demasiado en sus múltiples trampas. La palabra de Dios es la ayuda a la que puede dar crédito la persona creyente para tratar de comprenderla. Es necesario adoptar y conservar sin desfallecer un estatuto de actor que expresa «modestia», medida de sí mismo. Hay que admitir que la principal fuerza de Calvino fue la de haber sido un creyente en un mundo que se balanceaba en medio de los horrores de las matanzas y las crueldades. Pero un creyente pragmático que, de una forma continuada, en el espejo de su conciencia, contemplaba el teatro del mundo persuadido íntimamente de que Dios, en su infinita equidad, podía sacar en cualquier momento a los suyos del foso de la historia, de la misma manera en que, dos mil años antes, había sacado a Daniel del pozo de los leones. Llegados aquí, es necesario decir y repetir que el providencialismo y el realismo no son contradictorios en el imaginario aparentemente paradójico de muchos hombres de fe del Renacimiento; son consustanciales.

De manera harto significativa, Calvino adapta la visión de Daniel comparando el mundo a una gran mar agitada por tempestades y torbellinos. Según lo analiza en el onceavo sermón sobre el séptimo capítulo del libro de Daniel, a sus ojos la vida humana está «como pendiente de un hilo», de tal manera que no hay nada cierto y que el único refugio se encuentra en Dios, en quien se descubre el «beneficio». Dios mantiene al hombre de fe, que se satisface con lo que le ha sido revelado, sujeto por una «rienda» que le ha hecho seguir por el buen camino. Esta rienda sería como el sinónimo de una razón práctica que abre la inteligencia a alejarse de sí misma, a contemplar el futuro a despecho de todos con una mirada optimista e iluminada, sin miedo. Pues si, en la vida humana, Calvino tiene la voluntad de sujetarlo todo al discurso sobre el más allá que constituye la palabra de Dios, no es menos cierto que abre la duración efímera de la vida a una inmensa presencia en sí y en los demás, sin cesar en una acción que trata de desembocar más allá en una fraternidad. Con anterioridad al trabajo de la reforma, la cristiandad era el espacio-tiempo de lo Universal. Con Calvino, lo Universal quedó depositado en cada ser, en la vocación de cada ser a hacer avanzar un deseo providencial de amor, gracias al testimonio interior del Espíritu Santo.



## PRESENCIA

Hay que concluir recordando que, en un mundo que era un teatro, la vida de Calvino es conmovedora, patética, teatral, violentamente viva y vibrante en las historias paralelas o engastadas unas en otras que despliega, desde la infinita tristeza anterior a la conversión hasta la fe providencialista y la razón práctica de los años de combate. En medio de un mundo escabroso, agitado por sueños dolorosos y dudas lacerantes, Calvino buscó, para él mismo y para aquellos a quienes llama sus hermanos, los caminos de «una constancia». Buscó una serenidad tan relativa como dinámica, desplegando la movilización de todas sus fuerzas físicas e intelectuales, llenando su tiempo vivido personal hasta el punto de poner en escena la apariencia de una ausencia de sí mismo. Por su Dios, al que consideraba un Dios de misericordia infinita y del que se creía profeta, puso en práctica un trabajo agotador de caridad y de enseñanza que tenía por objetivo el de hacer bascular la humanidad hacia una unión fraternal siempre condicionada y reacondicionada en función de una «unión de los carismas», de una «red de intercambios, de relaciones mutuas, de convergencias, de cooperaciones, de consejos, de colegios y de concilios» (Alexandre Ganoczy). Y, mediante un amor imperativamente dictado por Dios, aspiraba a ayudar a esa humanidad a mantenerse a distancia de un mal que era preciso humildemente destruir y odiar, destruirlo y odiarlo sin descanso. Esperaba educarla gracias a su palabra, gracias a la disciplina, gracias a la catequesis, puesto que creía que la fe no podía desarrollarse y perseverar más que siguiendo el modelo pedagógico adoptado por el propio Dios en las Escrituras.

Es decir, el entrecruzamiento de historias que él vivía o revivía —y que acabó por constituir su posible biografía— revela una voluntad de estar presente en todas las facetas de la vida, una inmensa avidez por vivir todos los instantes posibles de la vida. Contra el fantasma renaciente y culpabilizante de la disgregación o de la fragmentación de sí, contra la angustia y el recelo, el reformador hizo

de su existencia, enteramente dedicada al servicio de Dios, un universo subjetivo unificado en el «trabajo».

Tratar de evaluar si Calvino fue un precursor de la «modernidad» o de la «modernización» política, ética, intelectual, económica o social, preguntarse si su trayectoria promovió el avance de una «economía de la plenitud terrenal» y el desarrollo del capitalismo, incluso la «autonomización» de la esfera política, significaría caer en el anacronismo más determinista. También sería igualmente anacrónico, según se podría estar tentado a proceder, no resituarse en su lugar, en lo que fueron los marcos particulares de su imaginario, la experiencia profética de Calvino en una Ginebra sometida a la mirada omnisciente y represiva del Consistorio. El reformador quería crear una esfera de unión con su Dios, de glorificación de su Dios, que poseía su lógica en un contexto contemporáneo de interrogantes planteados sobre los caminos de salvación y en la búsqueda de un final de la situación de angustia que esperaba comunicar a toda la humanidad. Sería absurdo discernir ahí el embrión de un totalitarismo, lo mismo que sería aventurado distinguir, en el juego diáfano de una conciencia calviniana a la busca de fraternidad y soñando con una unidad ética del hombre, una de las actas de nacimiento del individuo, uno de los soportes para distinguir la «libre conciencia»...

Sería más lógico considerar ahí la experimentación anómica de una obsesión o de una esperanza educativa que tratara de hacer pasar al hombre de una imagen de sí mismo a otra, simplificada y reprogramada, participando de una congregación que se encuentra siempre a la escucha de la palabra de Dios: la imagen del hombre-Verbo, construida a partir de una mutación de las relaciones con el lenguaje, puesto que el creyente ya no es aquel que está en condiciones de decir y de anunciar, según una lógica infinitamente variable, las palabras y las cosas dejándose llevar por el «monopolio hermenéutico» redactado por los «falsos doctores» (Frank Lestringant). El verdadero creyente, el discípulo de Cristo, es aquel que se deja decir providencialmente a sí mismo según el «sentido simple» de las palabras que, depositadas en el curso de la revelación y significadas por el testimonio del Espíritu Santo, realzan una comprensión cuya eficacia, perennidad y coherencia, sólo puede garantizar el adoctrinamiento. En definitiva, todo se organiza alrededor de esta programación pedagógica que debía permitir la «impresión» en el hombre de su propia verdad, que se convertía así en verdad de todos: *cultus in Spiritu*. Calvino pensaba que el porvenir de la humanidad pasaba por una vida en común, en «rebaño», en la escue-

la, en el catecismo y, sobre todo, en el culto, pero también en la familia y en la propia ciudad. Uno de los peligros contra el que era preciso luchar consistía en la tentación de que algunos fueran arras-trados a intentar «soñar aparte». Calvino aspiraba a una «gran so-lidaridad de las almas» (Jean-Daniel Benoit), a una solidaridad en cuyo seno cada uno sería el otro, haría del otro objeto de acción y de pensamiento sin darse un respiro, por el rechazo de «su opinión propia» y, en la escucha de la Palabra, se hablaría sin cesar de Dios: «Aquel que tenga un verdadero celo de honrar a Dios no pensará so-lamente en sí mismo, sino que lo observará todo y buscará los me-dios para que le sea posible corregir a quienes están perdidos, inci-tar a los que son fríos y descuidados, fortalecer a los que son débi-les, conservar a quienes se hallan ya en el buen camino y hacerles avanzar al máximo.»

Para el reformador, la vida era un teatro de enseñanza en el que era preciso aprender a ser actor, siguiendo un procedimiento dra-mático de desdoblamiento de uno mismo para que saliera a escena un hombre nuevo que sirviera a los designios escatológicos de Dios y que contribuyera sin descanso, por su propio papel, al avance de la gloria divina. Calvino consideraba que el hombre pecador, justi-ficado por Cristo, poco a poco podía ser iluminado, transformado, cambiado, metamorfoseado. Creía en el poder dinámico del len-guaje, en una potencia liberadora de las palabras que poseería esa fuerza capaz de transportar la humanidad a los primeros siglos de la Iglesia, cuando aún vivía en la proximidad del Crucificado. Creía en el hecho determinante de la *institutio*, de ahí que fuera tan esen-cial que el culto divino exigiera a sus ojos la exclusión de los «des-preciadores» de las «cosas santas de Dios».

Calvino no era ni «medieval» ni «moderno», ni siquiera un «compuesto de ambos». Está al mismo tiempo lleno de una cultura humanista y apegado al voluntarismo nominalista, es al mismo tiempo plural y único, asistémico y dialéctico. Es al mismo tiempo el promotor de un «individualismo negativo», sometido a la disci-plina de la Iglesia, como de un «universalismo ético», abierto al amor hacia el otro (Pierre-François Moreau), y para nada sirve el tratar de distinguir si, en su construcción filosófico-religiosa, tuvo mayor fuerza el pasado que el porvenir.

Lo mismo que tantos otros hombres del Renacimiento, el refor-mador de Ginebra fue un hombre paradójico en un momento en que la conciencia paradójica era un medio para conocer y para pen-sar, para resolver los interrogantes y las incertidumbres, y, dicho de una manera más sencilla, para vivir y sobrevivir. Se presentó a sí

mismo en escena como un enviado, como un pedagogo de Dios que, fortalecido por la palabra de Dios, tenía la misión de anunciar la buena nueva de la misericordia divina. En su teatro, del que Dios era a un tiempo director y actor, él fue también un actor pragmático que planteó la idea de la «reforma» hasta alcanzar un punto obligado de equilibrio o de perfeccionamiento que anuncia, como ha escrito Pierre Chaunu, el futuro de una «sociedad eclesial perfecta». Mediante la invención de una fe alternativa y conquistadora, liberadora y aseguradora, en un momento en que el imaginario religioso se disgregaba en múltiples experiencias, supo entonces poner en acción toda una serie de mecanismos apropiados en un proceso de conquista de almas, pero en la humildad de una sumisión a la providencia. De esa manera, vivió vidas paralelas que utilizó en función de las situaciones y de las ocasiones...

Las historias particulares de la vida de un personaje, tanto más cuando se cruzan con las expectativas colectivas, sólo tienen valor en el estrecho marco de la secuencia de corta duración en el curso de la cual vibran, actúan, crean. Más allá de eso, se pierden o se disipan en medio de redes diferenciadas de virtualidades, en medio de los límites problemáticos con los que, en su finitud temporal, no tienen nada que ver... El hecho de que el proceso de distinción religiosa que puso en marcha Lutero (y al que Calvino relevó activamente), haya precipitado «igualmente innovaciones de otra clase, de tal manera que se dieron avances en los dominios religioso, cultural, político, social y económico que conducirían al mundo moderno» (Wolfgang Reinhard), es en definitiva secundario o subsidiario. La coherencia de la «aventura» del calvinismo, aunque el mecanismo de las reconstrucciones funcionalistas la presenten como aparentemente lógica, se mantiene en el orden de las contingencias, de los trastocamientos más caprichosos e incontrolados o forzados de sentido. Quizás sea necesario defender con mayor fuerza de la que se ha hecho hasta ahora que la historia es imprevisible y que el pasado no debería volver a tomar forma a contracorriente del presente y de sus espejismos. Las remodelaciones retrospectivas de larga duración, por muy seductoras que puedan presentarse, ignoran el hecho esencial de los cambios de planes que, en la corriente de las duraciones históricas, ocurren lejos de sus tramas originales, lejos de sus apoyos imaginarios, y desnaturalizan los pensamientos y los sueños de una época, incluso los caricaturizan...

Lo importante es que, en el propio núcleo de la primera mitad del siglo XVI, en medio de una dificultad existencial para discernir el punto que diferenciaba el odio del amor, habría llevado a cabo



una construcción particularizada del sujeto pensante y creyente; un sujeto animado por una subjetividad providencialista que sólo encontraría sentido en los largos meandros de una coyuntura renaciente del imaginario... Y, a su propia manera y al término de una búsqueda difícil, el reformador de Ginebra participó de ese universo, volviendo a dar forma a su identidad siguiendo mecanismos de pensamiento que le permitirían superar ciertos puntos cruciales de bloqueo y esperar una situación de equilibrio y de mesura... Según ya hemos visto, para él todo parte del abismo total que separa la nada del hombre de la inmensidad de la grandeza divina, pero todo se resuelve sincrónicamente en un amor que era justicia y que se le entregaba gratuitamente a quien no merecía ese amor.

El inmenso deseo de Dios que sacudía el imaginario de Calvino dio forma a la distinción de una actitud frente a la vida que, incluso aunque ésta se considerara siempre como un «peregrinaje» doloroso y peligroso, no se apreciaba mejor a través del filtro negativo del *vanitas vanitatum*. Quizás, y desde el momento en que se la identificaba con una larga prueba enviada por un Dios misericordioso, en medio de los sufrimientos, de las penas, de los fracasos y de los dramas, en medio de los «ejercicios», de los odios de cada día, en medio de los sueños de amor, la vida tendía a ser percibida como una suerte relativa, como una suerte muy pequeña. Quizás, en la extrañeza ante el mundo que debía constituir su «sabiduría» profunda, en la paradoja existencial que en todo momento la atravesaba, la vida se convirtió en una pasión por simular vivir...



## CRONOLOGÍA INDICATIVA

1468	27-28 oct.	Nacimiento de Erasmo.
1483	10 nov.	Nacimiento de Lutero.
1484	1 en.	Nacimiento de Ulrico Zwinglio.
1500		Los <i>Adagios</i> de Erasmo.
1501		Erasmo publica <i>De officiis</i> .
1504		Erasmo publica el <i>Enchiridion militis christiani</i> .
1505	17 jul.	Ingreso de Lutero, como novicio, en el convento de los agustinos de Erfurt.
1509	10 jul.	<b>Nacimiento de Juan Calvino.</b> Redacción de <i>Moriae Encomium</i> ( <i>Elogio de la locura</i> ) de Erasmo, dedicado a Tomás Moro.
1512	may.	Lutero nombrado prior del convento de los Eremitas de san Agustín de Wittenberg.
1513		Primeras lecciones de Lutero sobre los salmos.
1515	1 en.	Advenimiento al trono de Francisco I. <b>Año de la muerte de Jehanne Le Franc, madre de Calvino.</b>
1516	feb.	<i>Novum instrumentum</i> , de Erasmo.
	18 ag.	Concordato de Bolonia.
1517	en.	Erasmo es dispensado por el papa León X de vestir el hábito de monje.
	31 oct.	Lutero clava la proclama con las 95 tesis contra las indulgencias en la puerta de la iglesia colegial (Wittenberg).
1518	oct.	Entrevista de Lutero y Cayetano en Augsburg.
	18 nov.	Lutero convoca al concilio.
1519	13 ab.	Nacimiento de Catalina de Médicis.
	28 jun.	Carlos V es elegido emperador.
	jun.-jul.	La primacía de la Escritura: disputa de Leipzig y publicación de las <i>Résolutions relatives à la dispute de Leipzig</i> .
	30 ag.	Lutero es condenado por la Universidad de Colonia.
1520	15 jun.	El papado condena a Lutero (bula <i>Exsurge Domine</i> ).
	2 ag.	Primera traducción al francés de <i>Elogio de la locura</i> .

- ag. *Appel à la noblesse chrétienne de la nation allemande pour la réparation de la société chrétienne.*
- oct. *De captivitate babylonica praeludium.*
- 10 dic. Lutero quema públicamente en Wittenberg la bula *Exsurge Domine*.
- 1521 23 en. Excomuni6n de Lutero.
- 15 ab. Condena de la doctrina luterana por la Sorbona.
- 16-26 ab. Lutero en la dieta de Worms.
- ab.-jun. Lefèbvre d'Étaples y un grupo de biblistas se instalan en Meaux en torno a la figura del obispo Briçonnet.
- 4 may. Secuestro de Lutero. Se instala en el castillo de Wartburg.
- 8 may. La dieta de Worms pone a Lutero fuera de la ley en el imperio.
- 26 may. Publicaci6n del edicto de Worms.
- nov.-dic. *De votis monasticis.*
- 1522 en. Revuelta de los caballeros.
- Acci6n iconoclasta en Wittenberg (Karlstadt).
- 6 mar. Regreso de Lutero a Wittenberg.
- 1523 8 jun. Publicaci6n de la traducci6n al franc6s de los *Evangelios* de Lefèbvre d'Étaples.
- 20 jun. Comienzo de la ocultaci6n de imágenes en Zurich.
- ag. **Calvino en París; alumno externo del colegio de la Marche.**
- 1524 en.? **Calvino ingresa en el colegio Montaigu.**
- ab.-jun. Comienza la guerra de los campesinos.
- 1 sep. *De libero arbitrio*, de Erasmo.
- 15 jun. Decisi6n de ocultar las imágenes en las iglesias de Zurich.
- 1525 24 feb. Derrota de Pavía.
- mar. Ofensiva de la Sorbona contra los «luteranos» y los biblistas.
- 13 ab. Instituci6n de la comuni6n evangélica en Zurich.
- 15 may. Derrota de los campesinos alemanes (batalla de Frankenhausen).
- 13 jun. Matrimonio de Lutero.
- ag.? Dispersi6n de los biblistas de Meaux.
- dic. Lutero replica a Erasmo con el *De servo arbitrio*.
- 1526 5 feb. Sentencia del Parlamento prohibiendo la lectura y la posesi6n de libros de las Sagradas Escrituras traducidos al franc6s.
- Calvino beneficiario del curato de Martheville.**
- 1527 6 may. Saco de Roma.
- jun. Dieta de Vasteras (reforma sueca).
- ag. Dieta de Odense (libre ejercicio del luteranismo en Dinamarca).



- 22 oct. Autorización del culto evangélico en Basilea.  
 1528 26 en. Berna: eliminación de la misa.  
**Calvino en la Universidad de Orleans.**  
 1529 feb. Abolición de la misa en Estrasburgo.  
 8-9 feb. Reforma de Basilea.  
 15 mar. Dieta de Spira.  
 1 ab. *Ordre que la ville de Bâle veut faire observer à la ville et à la campagne, et dans lequel les abus que l'on a rejetés sont remplacés par le culte véritable.*  
 13 ab. Erasmo abandona Basilea.  
 ab. *Gran catecismo* de Lutero.  
 Protesta de los príncipes alemanes.  
 jul. *Pequeño catecismo* de Lutero.  
**Calvino en la Universidad de Bourges.**  
 17 ab. Ejecución de Louis de Berquin.  
 1-3 oct. Coloquio de Marburgo entre Lutero y Zwinglio.  
 1530 ab.-sep. Dieta de Augsburgo.  
 25 jun. Presentación de la *Confessio augustana* a Carlos V.  
 9 jul. Confesión tetrapolitana.  
 23 oct. Neuchâtel pasa a la Reforma.  
 1531 feb.-mar. Formación de la Liga de Esmalcalda.  
 Publicación del *Espejo del alma pecadora* de Margarita de Navarra.  
**Calvino redacta el prefacio de la *Antapologia adversu Arelii Albucii*.**  
**Calvino licenciado «en leyes».**  
 26 may. Muerte de Gérard Cauvin, excomulgado.  
 jun. **Calvino en París en el colegio de Fortet.**  
 11 oct. Muerte de Zwinglio en la batalla de Kappel.  
 13 dic. Bullinger nombrado primer pastor de Zurich.  
 1532 mar. Suspensión del pago de anatas en Inglaterra.  
 ab. **Publicación de los comentarios de Calvino al *De Clementia* de Séneca.**  
 ag.? Publicación del *Pantagruel* de Rabelais.  
 oct. Presencia de Guillaume Farel en Ginebra.  
 1533 Cuaresma Gérard Roussel predica en Louvre.  
 jun. **Calvino en Orleans.**  
 ag. **Calvino se traslada a Noyon.**  
 1 nov. Discurso inaugural del curso universitario pronunciado por el rector Nicolas Cop. **Posible presencia de Calvino en París.**  
 nov.? **Calvino huye de París y se refugia en Angulema.**  
 1534 mar. Encarcelamiento de Nicolas Leclerc y de Noël Béda.  
 may. **Calvino renuncia a sus beneficios.**  
 5 ag. Farel predica en la catedral de San Pedro de Ginebra.

- Destrucción de imágenes.
- 15 ag. Voto de Montmartre de Ignacio de Loyola y su grupo.  
**Redacción del *De Psychopannyquia* de Calvino, dirigido contra los anabaptistas.**
- 13 oct. Elección de Alejandro Farnesio como papa con el nombre de Pablo III.
- 17-18 oct. Enganche (¿en la puerta de la cámara real?) de pasquines denunciando la «misa papal».
- 10-11 nov. Primeras ejecuciones de sacramentarios parisinos.  
nov. Acta de supremacía. Enrique VIII «jefe supremo sobre la tierra de la Iglesia de Inglaterra».
- 1535 13 en. Segundo episodio de los pasquines.  
21 en. Procesión real y nueva oleada represiva.  
en.-feb. **Calvino se refugia en Basilea.**  
mar. Publicación de los tres libros del *De Transitu Hellenismi ad christianismum* de Guillaume Budé.
- 24 jun. Final sangriento del reinado anabaptista de Münster.  
6 jul. Ejecución de Tomás Moro.  
16 jul. Edicto de Coucy: amnistía.  
ag.-sep. **Acabado el manuscrito de la *Institución de la religión cristiana*.**
- 1 oct. Es expulsado de Ginebra el obispo Pierre de La Baume.  
Olivetán publica *La Bible, qui est toute la Sainte Escrip-ture, en laquelle sont contenus le Vieil Testament et le Nouveau, translatez en françoys.*
- 1536 mar. **Publicación en Basilea de la *Christianae religionis institutio*.**  
primavera **Estancia en Ferrara; redacción de las *Epistulae*.**  
19-25 may. El pueblo de Ginebra reunido en Consejo general declara su voluntad de vivir «según el Evangelio y la Palabra de Dios».
- 11-12 jul. Muerte de Erasmo.  
jul.-ag. **Calvino se establece en Ginebra como lector de la Sagrada Escritura.**
- 1 oct. Disputa de Lausana.  
10 nov. **Presentación de una confesión de fe «que todo burgués y habitante de Ginebra y súbditos del país deben jurar guardar y mantener».**
- 1537 16 en. **Redacción de los *Artículos* sobre el gobierno de Ginebra.**
- 1538 en. **Louis du Tillet abandona Ginebra.**  
**Calvino y Farel reclaman la exclusión de la Cena de todos los que han rechazado firmar la Confesión de fe.**

- feb. **Las elecciones favorecen a los adversarios de Calvino.**
- 22-23 ab. **Farel y Calvino desterrados de Ginebra.**
- 26 may. **Confirmación de la decisión de destierro.**
- sept. **Calvino es encargado en Estrasburgo del ministerio de la Iglesia para los refugiados franceses.**
- 1539 ag.? **Edición latina de la *Institución*.**  
*Aulcuns Pseaulmes et Cantiques mys en chant.*
- 1540 feb. Elecciones que dan una nueva mayoría en Ginebra.
- 1 jun. El edicto de Fontainebleau confía la represión de la herejía a los parlamentos.
- jun. Dieta de Hagenau.
- 21 sept. **Decisión del magistrado ginebrino de llamar a Calvino.**
- 27 sept. Una bula pontificia aprueba la creación de la Compañía de Jesús.
- dic. Reunión de Worms.  
**Matrimonio de Calvino e Idelette de Bure.**  
*Epístola a Sadolet.*  
*Comentarii in epistolam Pauli ad Romanos.*
- 1541 5 ab. Dieta de Ratisbona.
- 13 sept. **Regreso de Calvino a Ginebra.**
- 20 nov. **Se aprueban las Ordenanzas que proporcionan una «Constitución» a la Iglesia de Ginebra.**
- 20-27 nov. **Redacción del *Catéchisme, c'est-à-dire le formulaire d'instruire les enfants en la chrestienté*.**  
**Edición francesa de la *Institución de la religión cristiana*.**  
*Petit Traicté de la sainte Cene de nostre Seigneur Jesus Christ.*
- 1542 30 ag. A partir de ese momento los parlamentos deberán escuchar todos los casos de sospechosos de herejía, realizar la encuesta, la instrucción, juzgar, sin esperar a ser oídos por los poderes religiosos; las sentencias no podrán ser apeladas.
- 1543 10 mar. En 25 artículos, la Sorbona define «lo que debe creerse y predicarse».
- Reedición latina aumentada de la *Institución*.**  
*Petit Traité montrant ce que doit faire un homme fidèle connaissant la vérité de l'Évangile quand il est entre les papistes.*  
*Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione arbitrii adversus calumnias Albertus Pighii.*  
*Des reliques, ou advertissement très utile du grand*

*proufit qui reviendrait à la chrestienté s'il se faisoit inventaire de tous les corps saints et reliques qui sont tant...*

- 1544 14 en. Un ejemplar de la *Institución* y de los volúmenes editados por Dolet son quemados ante Notre Dame de París.
- 30 may. **Disputa de Calvino con Sébastien Castellion.**  
*Excuse à Messieurs les nicodémistes sur la complainte qu'ils font de sa trop grande rigueur.*  
*Briève Instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes.*  
*Épître consolatoire envoyée par un homme fidele à une sienne soeur souffrant persécution pour Christ et sa sainte foy.*
- 1545 Edición latina y versión francesa de la *Institución*.
- ab. Matanza de algunas comunidades valdenses del Luberon.
- 13 dic. Sesión de apertura del Concilio de Trento. Crisis de subsistencias, en Francia, que se prolonga hasta 1546.  
*Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituels.*
- 1546 18 feb. Muerte de Lutero.
- 3 ag. Ejecución de Dolet.
- 4 oct. 14 herejes de Meaux condenados al suplicio de la hoguera.
- nov. **Imposición de nombres bíblicos en Ginebra.**
- 1547 mar. Clausura de la primera tanda de sesiones del Concilio de Trento.
- 31 mar. Muerte de Francisco I.
- Advenimiento de Enrique II.
- 28 en. Muerte de Enrique VIII.
- Advenimiento de Eduardo VI.
- Regencia de Somerset.
- 24 ab. Victoria de Carlos V en Mühlberg.
- ab.-may. El Concilio de Trento transferido a Bolonia.
- 25 jul. Decapitación de Jacques Gruet en Ginebra.
- 27 sept. Detención de Ami Perrin.
- 8 oct. Creación en el Parlamento de París de una cámara con competencias exclusivas en materia de herejía, llamada Cámara ardiente.
- Promulgación de las Ordonnances sur la police des Églises des villages dépendant de la seigneurie de Genève.**



- 1548 30 may. *Acta synodi Tridentinae, cum antidoto.*  
Interim de Augsburgo.  
*Commentarii ad secundam Pauli epistolam ad Corinthios.*
- 1549 21 en. Acto de Uniformidad. *Book of Common Prayer.*  
10 feb. **Ami Perrin es elegido primer síndico.**  
29 mar. **Muerte de Idelette de Bure.**  
may. *Consensus Tigurinus.*  
10 nov. Muerte de Pablo III.  
19 nov. La herejía definida como sedición por el edicto de París.  
*Commentaire sur l'Epistre aux Hebreux.*  
*Advertissement contre l'astrologie qu'on appelle judiciaire et autres curiositez qui règnent aujourd'huy au monde.*
- 1550 8 feb. Elección de Julio III.  
17 jun. Nacimiento del futuro Carlos IX.  
**Edición latina de la Institución.**  
*De praedestinatione et providentia Dei libellus.*  
*Des scandales qui empeschent aujourd'huy beaucoup de gens de venir à la pure doctrine de l'Évangile et en desbauchent d'autres.*
- 1551 may. Reanuda sus sesiones el Concilio de Trento.  
27 jun. Edicto de Châteaubriant regulando la persecución de los herejes. Sólo los jueces civiles tendrán conocimiento de los crímenes relacionados con la herejía.  
4-5 ag. Crisis galicana.  
11 oct. El Concilio de Trento adopta una definición doctrinal que afirma la presencia real de Cristo en las especies.  
16 oct. **Disputa de Calvino con Jérôme Bolsec.**  
22-23 dic. **Jérôme Bolsec desterrado de Ginebra.**  
**Edición francesa de la Institución.**  
*Commentarii in Isaïam prophetam.*
- 1552 14 ab. Segundo acto de Uniformidad. Adopción del segundo *Book of Common Prayer.*  
28 ab. Julio III suspende las tareas del concilio.  
1 sept. **Disputa de Calvino con Jehan Trollet.**
- 1553 feb. **Ami Perrin elegido síndico.**  
Edición de la *Christianissima restitutio* de Miguel Servet.  
7 ab. Miguel Servet huye de Vienne.  
6 jul. Muerte de Eduardo VI.  
Advenimiento de María Tudor.  
13 ag. **Miguel Servet arrestado en Ginebra.**  
3 sept. **Sermón de Calvino sobre la excomunióón.**

- 26 oct. **Condena a muerte de Miguel Servet.**  
 27 oct. **Ejecución de Miguel Servet.**  
 Ediciones latina y francesa de la *Institución*.
- 1554 30 en. **Banquete de los «sueldos».**  
 Ediciones latina y francesa de la *Institución*.  
 Théodore de Bèze publica *De Haereticis a civili magistratu puniendis libellus*.  
 Primera edición del *Livre des Martyrs*...  
*Déclaration pour maintenir la vraie foy que tiennent tous chrestiens de la Trinité des personnes en un seul Dieu, contre les erreurs de Michel Servet.*  
**Vingt-deux sermons, auxquels est exposé le psalme cent disneuvième.**
- 1555 3 feb. **Elecciones favorables a los partidarios de Calvino.**  
 23 mar. **Muerte de Julio III.**  
 22-25 ab. **Jornadas de ingreso de residentes extranjeros en la burguesía ginebrina.**  
 16 may. **«Sedición» perrinista.**  
 23 may. **Elección de Pablo IV.**  
 24 may. **Arresto de Ami Perrin y Balthasar Sept.**  
**Comienzo de la controversia con Joachim Westphal.**  
 En París, constitución de la primera de las Iglesias francesas establecida a la ginebrina. Conversiones de Jeanne d'Albret y del almirante De Coligny.  
**Comienzo de la empresa misionera ginebrina.**
- 9 sept. **Paz de Augsburgo.**  
*Concordance qu'on appelle Harmonie, composée de trois évangélistes, asçavoir...*
- 1556 **Conversión del señor de Andelot.**  
*Secunda defensio piae et orthodoxae de sacramentis fidei, contra Ioachimi Westphali calumnias.*
- 1557 7 mar. **14 calvinistas entre los tupinambas de Brasil (Villegaignon).**  
 27 jul. **Edicto de Compiègne que aumenta los casos de pena de muerte.**  
 10 ag. **Derrota francesa de San Quintín.**  
 4 sept. **En París, se descubre una asamblea de reformados.**  
**Edición francesa de la *Institución*.**  
*Sermons sur les dix commandemens de la loy donnée de Dieu à Moyse.*  
*Ultima admonitio ad Ioachimum Westphalium.*  
*In Hoseam prophetam praelectiones.*
- 1558 13-19 may. **En París, manifestación hugonote del Pré-aux-Clercs.**

- ag. Conversión de Luis de Borbón, príncipe de Condé y hermano de Antonio de Navarra.
- 21 sept. Muerte de Carlos V.
- 17 nov. Muerte de María Tudor.
- Advenimiento de Isabel de Inglaterra.
- 1559 3 ab. Tratado de Cateau-Cambrésis.
- may. **Presentación de las *Leges Academiae Genevensis*.**
- 25-29 may. Reunión clandestina en París de un sínodo de las Iglesias reformadas de Francia. Adopción de una *Confesión de fe* y de una *Disciplina* de inspiración ginebrina.
- 2 jun. El edicto de Écouen prescribe para los hugonotes el castigo a la hoguera o la expulsión.
- 5 jun. **Ceremonia de fundación de la Academia.**
- 10 jun. El rey se presenta ante el Parlamento reunido en mercurial. Arresto del consejero Anne du Bourg.
- 10 jul. Muerte de Enrique II.
- Advenimiento de Francisco II. Los hermanos Guisa, tíos de María Estuardo, esposa del rey, dominan el gobierno.
- 18 ag. Muerte de Pablo IV.
- Edición latina definitiva de la *Institución*.**
- 21 dic. Anne du Bourg es ajusticiado en la hoguera en París.
- 23 dic. La declaración de Villers-Cotterêts ordena arrasar las casas que sirvan de lugar de reunión a los reformados.
- 24 dic. **Enfermedad de Calvino.**
- 25 dic. **Calvino aceptado como burgués en Ginebra.**
- La vraye façon de réformer l'église chrestienne et appointer les différens qui sont en icelle.*
- Praelectiones in duodecim prophetas.*
- 1560 1 feb. Reunión de una asamblea secreta en Nantes; conjura para liberar al rey Francisco de la influencia de los Guisa.
- 2 mar. Edicto de Amboise.
- 15-19 mar. «Tumulto» de Amboise: arresto y ejecución de los capitanes hugonotes conjurados, así como también de fieles llegados para presentar al rey una confesión de fe.
- ab. **Intervención de Calvino contra Jehan-Baptiste Morelly.**
- may.-jul. Edicto de Romorantin: autorizada una relativa libertad de conciencia para quienes no den ocasión de «escándalo».
- 17 ag. Adopción de la *confessio scotica*.
- 21-26 ag. Asamblea de Fontainebleau: decisión de la convocatoria de Estados Generales y de una asamblea de la Iglesia de Francia.

ag.	Tumultos en Provenza y el Delfinado; acciones iconoclastas en Aquitania.
4-5 sept.	Fracaso de una intentona hugonote sobre Lyon.
31 oct.	Arresto de Condé.
26 nov.	Condena a muerte de Condé.
5 dic.	Muerte de Francisco II Advenimiento de Carlos IX.
13 dic.	Apertura de los Estados Generales de Orleans; L'Hospital: «eliminemos esas palabras diabólicas, las facciones, las sediciones, los luteranos...».
1561	<b>Edición francesa «definitiva» de la <i>Institución</i>.</b> 1.000(?) iglesias francesas.
	31 en. Clausura de los Estados Generales. Promulgación de la ordenanza de Orleans.
22 feb.	Cese de las persecuciones con ocasión de las «letras patentes» que ordenan a los parlamentos liberar a las personas encarceladas por causas religiosas.
24 feb.	Embargo de la colegiata de Issigeac. Comienzo del movimiento de publicidad del culto en el Midi; acciones iconoclastas.
10 mar.	Segundo sínodo nacional (Poitiers).
13 mar.	Amnistía de Condé.
27 mar.	Antonio de Navarra, teniente general del reino.
6-7 ab.	Guisa, Montmorency y Saint-André forman el Triunvirato.
19 ab.	Edicto que prohíbe las persecuciones por hechos de carácter privado. Los «gobernadores» del rey y de la reina Catalina de Médicis comparados por los predicadores católicos a Acab y Jezabel.
15 may.	Consagración de Carlos IX.
13 jul.	Edicto de julio prohibiendo los conventículos privados o públicos así como las persecuciones por hechos de carácter privado.
jul.?	Oleada iconoclasta meridional.
27 ag.	Reunión plenaria de los Estados Generales de Pontoise.
9 sept.	Apertura del coloquio de Poissy.
18 oct.	Clausura del coloquio de Poissy; fracaso de la concordia.
19 oct.	Guisa abandona la corte.
20 oct.	Furia iconoclasta en Montpellier.
21 oct.	Contrato de Poissy.
nov.	Constitución en Burdeos de un «sindicato» de defensa de los intereses católicos.
23 nov.	Condena a muerte del barón de Fumel durante un levantamiento hugonote.



- 9-10 dic. Arresto del monje de la orden de san Francisco de Paula, el parisino Jean de Hans.
- 25 dic. La reina de Navarra abjura públicamente de la religión católica.
- 26(27) dic. Tumulto en París, en la iglesia de Saint-Médard. Publicación de la *Confession de foi faite d'un commun accord par les fidèles qui conversent ès Pays-Bas, lesquels désirent vivre selon la pureté de l'Évangile de Notre Seigneur Jésus-Christ*.  
**Ediciones latina y francesa de la Institución.**  
*In librum prophetiarum Danielis, Iannis Budaei et Caroli Ionvillaei labore et industria excerptae.*  
*Commentaires sur le livre des Pseaulmes.*  
*Dilucida explicatio sanae doctrinae de vera participatione carnis et sanguinis Christi in sacra caena, ad discutiendas Heshusii nebulas.*
- 1562 2.500(?) iglesias francesas.
- 15 en. El Concilio de Trento reemprende sus tareas.
- 17 en. Edicto que otorga a los reformados libertad de culto fuera de las murallas de las ciudades, en presencia de oficiales reales.
- 28 en. Conferencia de Saint-Germain (reunión de teólogos católicos y protestantes).
- 11 feb. Clausura de la conferencia.
- 14 feb. Preceptos obligando al Parlamento a registrar el edicto de enero.
- 15-18 feb. Entrevista de Saverne.
- 1 mar. Matanza de Vassy.
- 10 mar. Condé envía una advertencia a las Iglesias del reino.
- 16 mar. Guisa en París.
- 22-24 mar. Orden de movilización dirigida a las Iglesias reformadas por Condé, que abandona París.
- 27 mar. Catalina de Médicis y el rey obligados a cambiar la residencia de Fontainebleau por París.
- 30 mar. Primera guerra de religión; toma de Tours por los reformados.
- 2 ab. Toma de Orleans por Condé.
- 4 ab. Destrucción de los oratorios protestantes parisinos.
- 12 ab. Matanza de Sens.
- 15 ab. Rouen bajo control calvinista.
- 20 ab. Furia iconoclasta en Orleans; gran oleada iconoclasta.
- 29-30 ab. Toma de Lyon.
- 11-12 may. Fracaso hugonote en Toulouse.
- 27 may. Toma por sorpresa de Bourges.

- 13 jul. Publicación de una decisión que permite a cualquier súbdito del rey lanzarse contra los «saqueadores» de imágenes.
- 13-16 jul. Toma de Montbrison por el barón de Adrets. Guerra hugonote a los «rasurados».
- 1 ag. Recuperación de Poitiers.
- 20 sept. Tratado de Hampton Court.
- 26 oct. Toma de Rouen por el ejército real.
- oct. Publicación del *Conseil à la France désolée* de Sébastien Colladon.
- 17 nov. Muerte de Antonio de Borbón.
- 19 dic. Victoria real de Dreux; muerte del mariscal de Saint-André; Condé preso.
- Edición francesa de la Institución.**  
*Sermons sur l'epistre S. Paul apostre aux Éphésiens.*
- 1563 18 feb. Orleans asediada; tiranicidio de Poltrot de Méré.
- 24 feb. Muerte de Francisco de Guisa.
- 18 mar. Descuartizamiento de Poltrot de Méré.
- 19 mar. Fin de la primera guerra de religión. Edicto de Amboise.
- 30 jul. Recuperación del Havre.
- 17 ag. Carlos IX se proclama mayor de edad en el Parlamento de Rouen.
- 4-5 dic. Clausura del Concilio de Trento.
- 1564 24 en. Comienzo de la gira por Francia de Catalina de Médicis y Carlos IX.
- 11-12 ab. Tratado de Troyes (Inglaterra reconoce la posesión de Calais).
- 24 ab. **Testamento de Calvino.**
- 27 may. **Muerte de Calvino.**

## BIBLIOGRAFÍA





- Backus, Irena, «Apocalypse 20, 2-4 et le millenium protestant», en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 79, enero-marzo 1999, pp. 101-117.
- , *Les Sept Visions et la Fin des temps. Les commentaires genevois de l'Apocalypse entre 1539 et 1584*, Ginebra-Lausanne-Neuchâtel, 1999.
- , «Nicolas Durand de Villegaignon contre Calvin: le "Consensus Tigurinus" et la présence réelle», en *Calvin et ses contemporains. Actes du Colloque de Paris, 1995*, Olivier Millet (ed.), Ginebra, 1998, pp. 163-178.
- Bainton, Robert H., *Michel Servet, hérétique et martyr*, Ginebra, 1953.
- Bakhtine, Mikhaïl, *L'Œuvre de François Rabelais et la Culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, 1970.
- Bédouelle, Guy, *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*, Ginebra, 1976.
- Benedict, Philip, «Introduction», en *Reformation, Revolt and Civil War in France and the Netherlands 1555-1585*, Philip Benedict, Guido Marnef, Henk Van Nierop, Marc Vénard (eds.), Amsterdam, 1999, pp. 1-21.
- , «The dynamics of protestant militancy: France, 1555-1563», *ibid.*, pp. 35-50.
- Benoit, Jean-Daniel, *Calvin directeur d'âmes. Contribution à l'histoire de la piété réformée*, Estrasburgo, 1947.
- Berthoud, Gabrielle, *Antoine Marcourt réformateur et pamphlétaire du Livre des marchans aux placards de 1534*, Ginebra, 1973.
- Bèze, Théodore de, *Histoire ecclesiastique des eglises reformées au royaume de France, en laquelle est descrite au vray la renaissance et accroissement d'icelles depuis l'an M.D.XXI. jusques en l'annee M.D.LXIII. [...]*, de l'imprimerie de Jean Remy, À Anvers, 1580, 3 t.
- , *Psaumes mis en vers français (1551-1562) accompagnés de la version en prose de Loïs Budé*, Pierre Pidoux (ed.), Ginebra, 1984.
- Bibliotheca Calviniana. Les écrits de Jean Calvin publiés au xvr siècle. I. Écrits théologiques, littéraires et juridiques 1532-1554*, Rodolphe Peter y Jean-François Gilmont (eds.), Ginebra, 1991.

- Bieler, André, *L'Homme et la Femme dans la morale calviniste*, Ginebra, 1963.
- Blum, Claude, *La Représentation de la mort dans la littérature française de la Renaissance*, París, 1989, 2 vols.
- Boisset, Jean, *Calvin et la souveraineté de Dieu*, París, 1967.
- Bossert, Adolphe, *Calvin*, París, 1906.
- Bouwsma, William J., «Calvin and the Renaissance crisis of knowing», en *Calvin Theological Journal*, t. 17, noviembre 1982, pp. 190-211.
- , *John Calvin. A Sixteenth-Century Portrait*, Nueva York-Oxford, 1988.
- Boyer, Charles, *Calvin et Luther. Accords et différences*, Roma, 1973.
- Buisson, Ferdinand, *Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre*, París, 1892.
- Burnett, Amy N., «Church discipline and moral reformation in the thought of Martin Bucer», en *The Sixteenth-Century Journal*, t. 22, n.º 3, 1991, pp. 439-456.
- Busson, Henri, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, París, 1953.
- Butin, Philip W., *Revelation, Redemption, and Response: Calvin's Trinitarian Understanding of the Divine-Human Relationship*, Nueva York, 1995.
- Cadier, Jean, *Calvin*, París, 1966.
- , *Calvin, sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, París, 1967.
- , *La Doctrine calviniste de la sainte Cène*, Montpellier, 1951.
- Calvin, Jean, *Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia*, Ford L. Battles y Andrew M. Hugo (eds.), Leyde, 1969.
- , *Institution de la Religion chrestienne*, Jacques Pannier (ed.), París, 1936 (edición de 1541 en Ginebra, traducción de la versión latina impresa en Bâle en 1536), 2 vols., 4 t.
- , *Ioannis Calvini Opera quæ supersunt omnia*, G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss (eds.), Brunswick-Berlín, 1863-1900, 59 vols.
- , *Lettres de Jean Calvin recueillies pour la première fois et publiées d'après les manuscrits originaux. Lettres françaises*, Jules Bonnet (ed.), París, 1854, 2 vols.
- , *Psalmpredigten Passions-Oster-und Pfingstpredigten*, Erwin Mülhaupt (ed.), Neukirchen-Vluyn, 1981 (vol. VII de *Supplementa calviniana. Sermon inédits*).
- , *Traité ou advertisement contre l'Astrologie qu'on appelle judiciaire et autres curiositez qui regnent aujourd'hui au monde [1549]*, París, 1962.
- Calvin et ses contemporains. Actes du Colloque de Paris, 1995*, Olivier Millet (ed.), Ginebra, 1998.
- Carbonnier-Burkard, Marianne, «Calvin lecteur des psaumes: l'"anatomie de l'âme"», en *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, t. 143, 1997, pp. 131-134.
- Carpi-Mailly, Olivia, «Jean Calvin et Louis du Tillet, entre foi et amitié: un

- échange révélateur», en *Calvin et ses contemporains. Actes du Colloque de Paris*, 1995, Olivier Millet (ed.), Ginebra, 1998, pp. 7-21.
- Chaix, Paul, *Recherches sur l'imprimerie à Genève de 1550 à 1564*, Ginebra, 1954.
- Chaunu, Pierre (ed.), *L'Aventure de la Réforme. Le monde de Jean Calvin*, París, 1986.
- , *Église, culture et société. Essais sur Réforme et Contre-Réforme 1517-1620*, París, 1981.
- , *Le Temps des réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté. L'éclatement (1250-1550)*, París, 1975.
- Chenevière, Marc-Édouard, *La Pensée politique de Calvin*, París, 1937.
- Chiffolleau, Jacques, *La Comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1420)*, Roma, 1980.
- Christin, Olivier, *Une Révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, París, 1991.
- Clive, H. P., «The calvinist attitude to Music, and its literary aspects and sources», en *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, t. 19, 1957, pp. 80-102, pp. 294-319, y t. 20, 1958, pp. 79-107.
- , «The Calvinists and the question of Dancing in the 16th century», en *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, t. 33, 1961, pp. 296-323.
- Cornette, Joël, *Le Livre et le Glaive. Chronique de la France au xvr<sup>e</sup> siècle*, París, 1999.
- Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française [...]*, A. L. Herminjard (ed.), 1878-1897, 9 vols.
- Cottret, Bernard, *Calvin. Biographie*, París, 1995.
- , «Pour une sémiotique de la Réforme: le consensus *Tigurinus* (1549) et la Brève résolution... (1555) de Calvin», en *Annales E.S.C.*, n.º 2, 1984, pp. 265-271.
- Crew, Phyllis Mack, *Calvinist Preaching and Iconoclasm in the Netherlands 1544-1569*, Cambridge, 1978.
- Crouzet, Denis, «Calvinism and the uses of the Political and the Religious (France, ca. 1560-ca. 1572)», en *Reformation, Revolt and Civil War in France and the Netherlands 1555-1585*, Philip Benedict, Guido Marnef, Henk Van Nierop, Marc Vénard (eds.), Amsterdam, 1999, pp. 99-114.
- , «Crise du Sacré et politique: sur le désir de Dieu au xvr<sup>e</sup> siècle», en *Tumultes*, vol. 1, n.º 1, Université de Paris-VII, 1992 (*Crises de légitimation et intégrismes*), pp. 49-71.
- , *La Genèse de la Réforme française 1520-1562*, París, 1996.
- , *La Sagesse et le Malheur. Michel de L'Hospital, chancelier de France*, Seyssel, 1998.

- , *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de Religion (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel, 1990, 2 vols.
- Davis, Natalie Z., *Les Cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au xvr<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1979.
- Delumeau, Jean y Wanegffelen, Thierry, *Naissance et Affirmation de la Réforme*, Paris, 1997.
- Delumeau, Jean, *La Peur en Occident, xvr<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1978.
- , *Le Cas Luther*, Paris, 1983.
- , *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, 1989.
- Denis, Philippe, *Le Christ étendard. L'Homme-Dieu au temps des réformes (1500-1565)*, Paris, 1987.
- Dickens, A. G., *La Réforme et la Société du xvr<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1966.
- Doumergue, Émile, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, Lausanne, 1899-1927, 7 vols.
- Duke, Alastair, «The ambivalent face of Calvinism in the Netherlands 1561-1618», en *International Calvinism 1541-1715*, Menna Prestwich (ed.), Oxford, 1985, pp. 109-134.
- Dupront, Alphonse, «Réformes et Modernité», en *Annales E.S.C.*, n.° 4, 1984, pp. 747-767.
- Eire, Carlos M. N., «Calvin and Nicodemism», en *The Sixteenth-Century Journal*, 1979, t. 10, pp. 45-69.
- , *War against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge, 1986.
- Eisentein, Elizabeth L., *The Printing Press as an Agent of Change*, Cambridge, 1979.
- El Kenz, David, *Les Bûchers du roi. La culture protestante des martyrs (1523-1572)*, Seyssel, 1997.
- Elwood, Christopher, *The Body Broken. The Calvinist Doctrine of the Eucharist and the Symbolisation of Power in Sixteenth-Century France*, Oxford, 1999.
- Engammare, Max, «Calvin connaissait-il la Bible? Les citations de l'Écriture dans ses sermons sur la Genèse», en *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, t. 141, 1995, pp. 163-184.
- , «Calvin monarchomane? Du soupçon à l'argument», en *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 89, 1998, pp. 207-225.
- , «Calvin: a prophet without a prophecy», en *Church History*, t. 67, n.° 4, 1998, pp. 643-661.
- , «Des sermons de Calvin sur Ésaïe découverts à Londres», en *Calvin et ses contemporains. Actes du Colloque de Paris*, 1995, Olivier Millet (ed.), Ginebra, 1998, pp. 69-81.
- , «Le paradis à Genève. Comment Calvin prêchait-il aux Genevois?», en *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, t. 69, 1994, pp. 329-347.



- Farge, James K., *Le Parti conservateur au xvr<sup>e</sup> siècle. Université et Parlement de Paris à l'époque de la Renaissance et de la Réforme*, Paris, 1992.
- , *Orthodoxy and Reform in Early-Reformation France: The Faculty of Theology of the University of Paris, 1500-1543*, Leyde, 1985.
- Febvre, Lucien, *Au cœur religieux du xvr<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1957. *Les Frontières religieuses en Europe du xv<sup>e</sup> au xviii<sup>e</sup> siècles*, Actes du XXXI<sup>e</sup> colloque international d'études humanistes, Alain Ducellier, Janine Garrison, Robert Sauzet (eds.), Paris, 1992.
- Fuchs, Éric, *La Morale selon Calvin*, Paris, 1986.
- Ganoczy, Alexandre, «Calvin avait-il conscience de réformer l'Église», en *Revue de théologie et de philosophie*, t. 118, 1986, pp. 161-177.
- , *Calvin théologien de l'Église et du ministère*, Paris, 1964.
- , *Le Jeune Calvin: genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Wiesbaden, 1966.
- Garin, Eugenio, *L'Éducation de l'homme moderne 1400-1500*, Paris, 1968.
- Garrison, Janine, *Les Protestants au xvr<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1988.
- , *Protestant du Midi, 1559-1598*, Toulouse, 1980.
- Garside, Charles, *The Origins of Calvin's Theology of Music*, Filadelfia, 1979.
- Gauchet, Marcel, «L'État au miroir de la raison d'État: la France et la chrétienté», en *Raison et Dérailson d'État, Théoriciens et théories de la raison d'État aux xvr<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles*, Charles-Yves Zarka (ed.), Paris, 1994, pp. 193-244.
- , *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, 1985.
- Gilmont, Jean-François, *Calvin et le livre imprimé*, Ginebra, 1997.
- Girardin, B., *Rhétorique et théologique. Calvin, le commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris, 1979.
- Giraud, Yves y Jung, Marc-René, *La Renaissance I 1480-1548*, en *Littérature française*, Claude Pichois (ed.), Paris, 1972.
- Godin, André, *Érasme lecteur d'Origène*, Ginebra, 1982.
- Goumaz, Louis, *La Doctrine du Salut d'après les commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, Lausanne-Paris, 1917.
- Greengrass, Mark, *The European Reformation c. 1500-1618*, Londres-Nueva York, 1997.
- Gritsch, E. W., «Martin Luther and violence: A reappraisal of a nevralgic theme», en *The Sixteenth-Century Journal*, t. 3, n.º 1, abril 1972, pp. 37-55.
- Hancock, Ralph C., *Calvin and the Foundations of Modern Politics*, Londres-Ithaca, 1989.
- Hasselink, John, *Calvin's Conception of the Law*, Allison Park, 1992.
- Hauser, Henri, *Les Débuts du capitalisme*, Paris, 1931.
- , «Les idées économiques de Calvin», en *La Modernité du xvr<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1963.

- Heller, Henri, *The Conquest of Poverty: the Calvinist Revolt in Sixteenth-Century France*, Leyde, 1986.
- Higman, Francis M., «Calvin et l'Imago Dei», en *Lire et Découvrir: la circulation des idées au temps de la Réforme*, Francis M. Higman (ed.), Ginebra, 1998, pp. 663-673.
- , «L'analogie dans la pensée de Calvin», en *Analogie et Connaissance*, t. I, *Aspects historiques, séminaires interdisciplinaires du Collège de France*, André Lichnerovitz, François Perroux, Gilbert Gadoffre (eds.), Paris, pp. 113-123.
- , *La Diffusion de la Réforme en France, 1520-1565*, Ginebra, 1992.
- , «Le domaine français 1520-1562», en Jean-François Gilmont (ed.), *La Réforme et le Livre. L'Europe de l'imprimé 1517-1570*, Paris, 1990, pp. 105-153.
- , «Le levain de l'Évangile», en *Histoire de l'édition française*, t. I, *Le livre conquérant. Du Moyen Âge au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1982, pp. 305-325.
- , *The Style of John Calvin in His French Polemical Treatises*, Oxford, 1967.
- Histoire du christianisme*, t. VII, *De la réforme à la Réformation (1450-1550)*, Jean-Marie Mayeur, Charles y Luce Piétri, André Vauchez, Marc Vénard (eds.), Paris, 1994.
- Holt, Mack P., «Putting religion back into the wars of religion», en *French Historical Studies*, vol. 16, n.º 2, 1993, pp. 523-551.
- Höpfl, Harro M., «Calvin et le calvinisme», en *L'Europe protestante aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, John Miller (ed.), Paris, 1997, pp. 93-115.
- , *The Christian Policy of John Calvin*, Cambridge, 1985.
- Huizinga, Johann, *Le Déclin du Moyen Âge*, Paris, 1948.
- Imbart de La Tour, Pierre, *Les Origines de la Réforme*, t. III, *L'Évangélisme (1521-1538)*, Paris, 1914.
- International Calvinism 1541-1715*, Menna Prestwich (ed.), Oxford, 1985.
- Jeanneret, Michel, *Poésie et Tradition biblique au XVI<sup>e</sup> siècle, Recherches stylistiques sur les Paraphrases des Psaumes de Marot à Malherbe*, Paris, 1969.
- , «Portrait de l'humanisme en Protée», en *Diogène*, n.º 174, avril-juin 1996, pp. 111-133.
- Jouanna, Arlette, *Le Devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne (1559-1661)*, Paris, 1989.
- Kelley, Donald R., *The Beginning of Ideology. Consciousness and Society in the French Reformation*, Cambridge, 1981.
- Kingdon, Robert M., *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, Cambridge, 1995.
- , *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France. 1555-1563*, Ginebra, 1956.

- Knecht, Robert J., *Un prince de la Renaissance. François I<sup>er</sup> et son royaume*, París, 1994.
- Lane, Anthony, *Calvin and Bernard of Clairvaux*, Princeton, 1996.
- Lecler, Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, reeditado, París, 1994.
- Lecoultrre, Henri, «Calvin d'après son commentaire sur le *De clementia* de Sénèque», en *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1891, pp. 51-57.
- Le Gall, Jean-Marie, *La Réforme des réguliers et l'Idée de réforme dans le Bassin parisien 1450-1560*, tesis de doctorado de la Universidad de París-I bajo la dirección de Nicole Lemaitre, t. I, 1996, t. II (en prensa), Seyssel, 2001.
- Leith, Jonh H., *John Calvin's Doctrine of the Christian Life*, Louisville, 1989.
- Léonard, Émile G., *Histoire générale du protestantisme. I. La Réformation*, París, 1961.
- Lestringant, Frank, «Calvin et Marot, ou de l'universalité des Psaumes», en *Calvin et ses contemporains. Actes du Colloque de Paris, 1995*, Olivier Millet (ed.), Ginebra, 1998, pp. 247-260.
- , *Une sainte horreur ou le Voyage en Eucharistie xvr<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles*, París, 1996.
- Lewis, Gillian, «Calvinism in Geneva in the time of Calvin and Beza 1541-1608», en *International Calvinism 1541-1715*, Menna Prestwich (ed.), Oxford, 1985, pp. 39-70.
- Lienhard, Marc, *Martin Luther. La passion de Dieu*, París, 1999.
- La Réforme et le Livre. L'Europe de l'imprimé 1517-1570*, Jean-François Gilmont (ed.), París, 1990.
- Le Livre dans l'Europe de la Renaissance. Actes du XXVIII<sup>e</sup> Colloque international d'études humanistes de Tours*, Pierre Aquilon y Henri-Jean Martin (eds.), París, 1988.
- Le Temps des Réformes et la Bible*, Guy Bédouelle y Bernard Roussel (eds.), París, 1989.
- McGrath, Alister E., *A Life of John Calvin. A Study the Shaping of Western Culture*, Oxford-Cambridge, 1990.
- Malet, Nicole, *Dieu selon Calvin. Des mots à la doctrine*, Lausanne, 1977.
- Mellinghoff-Bourgerie, Viviane, «Calvin émule d'Érasme. L'irréductibilité d'une conscience humaniste», en *Calvin et ses contemporains. Actes du Colloque de Paris, 1995*, Olivier Millet (ed.), Ginebra, 1998, pp. 225-245.
- Ménager, Daniel, «La correspondance de Calvin de janvier 1563 à la paix d'Amboise (12 mars 1563)», en *Calvin et ses contemporains. Actes du Colloque de Paris, 1995*, Olivier Millet (ed.), Ginebra, 1998, pp. 107-115.
- , «Théodore de Bèze, biographe de Calvin», en *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, t. 45, 1983, pp. 231-255.

- Mesnard, Pierre, «Jean Calvin, étudiant en droit à Orléans», en *Actes du congrès sur l'ancienne université d'Orléans*, 1961, pp. 88 y ss.
- , *L'Essor de la philosophie politique au xvr siècle*, Paris, 1977.
- Meylan, Henri, «Individuauté et communauté. Le secret des réformateurs», en *Individu et Société à la Renaissance. Colloque international tenu en avril 1965*, Bruselas-Paris, 1967, pp. 59-71.
- , «Les étapes de la conversion de Farel», en *L'Humanisme français au début de la Renaissance. Colloque international de Tours (XIV<sup>e</sup> stage)*, Paris, 1973, pp. 253-259.
- Millet, Olivier, *Calvin ou la dynamique de la Parole. Étude de rhétorique réformée*, Paris, 1992.
- , «Calvin pamphlétaire», en *Le Pamphlet en France au xvr siècle*, Paris, 1983, pp. 9-22.
- , «Le premier catéchisme de Genève (1537-1538) et sa place dans l'œuvre de Calvin», en *Catéchismes et Confessions de foi: Actes du VIII<sup>e</sup> colloque Jean Boisset*, Marie-Madeleine Fragonard y Michel Péronnet (eds.), Montpellier, 1955, pp. 209-229.
- Miroirs de la raison d'État - Cahiers du Centre de recherches historiques*, n.º 20, Paris, abril 1998.
- Monheit, Michael L., «“The ambition for an illustrious name”. Humanism, patronage, and Calvin's doctrine of the calling», en *The Sixteenth-Century Journal*, t. 23, n.º 2, 1992, pp. 267-287.
- Monter, Edward William, *Calvin's Geneva*, Nueva York, 1967.
- , *Studies in Genevan Government, 1536-1605*, Ginebra, 1964.
- Moreau, Pierre-François, «Calvin et la tolérance», en *Tolérance et Réforme. Éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Nicolas Piqué y Ghislain Waterlot (eds.), Paris, 1999, pp. 31-43.
- , «Calvin, le peuple hébreu et la continuité des deux Testaments», en *Les Textes judéophobes et judéophiles dans l'Europe chrétienne à l'époque moderne*, Daniel Tollet (ed.), Paris, 2000, pp. 85-96.
- , «Calvin: fascination et critique du stoïcisme», en *Le Stoïcisme au xvr et au xviii<sup>e</sup> siècles. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, t. I, Pierre-François Moreau (ed.), Paris, 1999.
- Muller, Richard A., *The Unaccommodate Calvin*, Nueva York, 1998.
- Naef, Henri, *Les Origines de la Réforme à Genève*, Ginebra, 1936.
- Naphy, William G., *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation*, Manchester-Nueva York, 1994.
- Neher, André, *L'Essence du prophétisme*, Paris, 1955.
- Oberman, Heiko A., «Calvin and Farel: the dynamics of legitimation of early Calvinism», en *Journal of Early Modern History*, t. 2, n.º 1, 1998, pp. 32-60.
- , *The Reformation. Roots and Ramifications*, Grand Rapids, 1994.



- Olson, Jeannine E., «Les amis de Jean Calvin: la famille Budé», en *Calvin et ses contemporains. Actes du Colloque de Paris, 1995*, Olivier Millet (ed.), Ginebra, 1998.
- Parker, T. H. L., *Calvin's Preaching*, Édimburgo, 1992.
- , *John Calvin*, Berkhamster, 1977.
- , *The Oracles of God, An Introduction to the Preaching of John Calvin*, Londres, 1947.
- Partee, Charles, *Calvin and Classical Philosophy*, Leyde, 1977.
- , «Calvin polemic: foundational convictions in the service of God's Truth», en *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex: Calvin as Protector of the Purer Religion*, Wilhelm H. Neuser y Brian G. Armstrong (eds.), *Sixteenth-Century Essays and Studies*, n.º 36, Kirksville, 1997, pp. 97-122.
- , «Calvin's central dogma again», en *The Sixteenth-Century Journal*, vol. 18, n.º 2, 1987, pp. 191-199.
- Pitkin, Barbara, «Imitation of David: David as a paradigm for faith in Calvin's exegesis of the Psalms», en *The Sixteenth-Century Journal*, t. 24, 1993, pp. 843-863.
- Rait, Jill, «The inter-related principles in Calvin's unique doctrine of infant baptism», en *The Sixteenth-Century Journal*, t. 11, n.º 1, 1980, pp. 51-61.
- Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin (1542-1544)*, t. I, Robert M. Kingdon (ed.), Ginebra, 1996.
- Reinburg, Virginia, «Liturgy and the laity in late medieval and Reformation France», en *The Sixteenth-Century Journal*, t. 23, n.º 3, 1992.
- Reinhard, Wolfgang, *Papauté, confessions, modernité*, París, 1998.
- Renaudet, Augustin, *Humanisme et Renaissance*, Ginebra, 1958.
- Richet, Denis, *De la Réforme à la Révolution. Études sur la France moderne*, París, 1991.
- Rilliet, Jean, *Le Vrai Visage de Calvin*, Toulouse, 1982.
- Rott, Jean, «Un document strasbourgeois concernant Calvin: un manuscrit autographe: la harangue du recteur Nicolas Cop», en *Regards contemporains sur Jean Calvin. Actes du Colloque Calvin, Strasbourg, 1964*, París, 1965, pp. 28-49.
- Roussel, Bernard, «"Faire la Cène" dans les Églises réformées du royaume de France au seizième siècle (ca. 1555-ca. 1575)», en *Archives de sciences sociales des religions*, t. 85 (enero-marzo), 1994, pp. 99-119.
- , «Les "nouveaux Jérôme" (1525-1535): les psaumes traduits en français *juxta veritatem hebraicam*», en *Les Réformes, enracinement socio-culturel. XXV<sup>e</sup> Colloque international d'études humanistes Tours, 1<sup>er</sup>-13 juillet 1982*, Bernard Chevalier y Robert Sauzet (eds.), París, 1985, pp. 273-285.
- Schilling, Heinz, «Confession religieuse et identité politique en Europe.

- Vers les Temps modernes (xv<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles)», en *Concilium*, 262, 1995, pp. 13-23.
- , «Luther, Loyola, Calvin und die europäische Neuzeit», en *Archiv für Reformationsgeschichte*, t. 85, 1994, pp. 5-31.
- , *Religion, Political Culture and the Emergence of the Early Modern State. Essays in the German and Dutch History*, Leyde, 1992.
- Schmidt, Albert-Marie, *Jean Calvin et la tradition calvinienne*, Paris, 1984.
- Schoenberger, C. G., «The development of the Lutheran theory of resistance: 1523-1530», en *The Sixteenth-Century Journal*, t. 8, n.° 1, avril 1977, pp. 61-76.
- Schummer, Léopold, *L'Ecclésiologie de Calvin à la lumière de l'Ecclesia Mater*, Berna, 1981.
- , *Le Ministère pastoral dans l'Institution chrétienne de Calvin à la lumière du troisième sacrement*, Wiesbaden, 1965.
- Screech, Michael A., «L'humanisme évangélique du Riche en pauvreté, poème attribué quelquefois à Marot», en *L'Humanisme français au début de la Renaissance. Colloque international de Tours (XIV<sup>e</sup> stage)*, Paris, 1973, pp. 241-251.
- , *Marot évangélique*, Ginebra, 1967.
- , *Rabelais*, Paris, 1989.
- Scribner, Robert W., *The German Reformation*, Londres, 1986.
- Séguy, Jean, *Christianisme et Société. Introduction à la sociologie d'Ernst Troelsch*, Paris, 1980.
- Selinger, Suzanne, *Calvin against Himself. An Inquiry in Intellectual History*, Hamden, 1984.
- Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, t. II, *The Age of Reformation*, Cambridge, 1980, 2 vols.
- Smiths, Luchsius M., *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin*, 2 vols., Assen, 1957.
- Stauffer, Richard, *Dieu, la Création et la Providence dans la prédication de Calvin*, Berna, 1978.
- , «Calvin», en *International Calvinism 1541-1715*, Menna Prestwich (ed.), Oxford, 1985, pp. 15-38.
- Steinmetz, David, «Calvin and the absolute power of God», en *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, t. 18, 1988, pp. 65-79.
- , «Calvin as interpreter of Genesis», en *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex: Calvin as Protector of the Purer Religion*, Wilhelm H. Neuser y Brian G. Armstrong (eds.), *Sixteenth-Century Essays and Studies*, n.° 36, Kirksville, 1997, pp. 53-66.
- Steinmetz, David, *Calvin in Context*, Nueva York-Oxford, 1955.
- Taylor, Larissa Juliet, *Heresy and Orthodoxy in Sixteenth-Century Paris*.

- François Le Picart and the Beginnings of the Catholic Reformation, Leyde-Boston-Colonia, 1999.
- The Early Reformation in Europe, Andrew Pettegree (ed.), Cambridge, 1992.
- Torrance, Thomas F., *The Hermeneutics of John Calvin*, Edimburgo, 1988.
- Tracy, James D., *Europe's Reformation 1450-1650*, Lanham-Oxford, 1999.
- Troelstsch, Ernst, *Protestantisme et Modernité*, Marc B. de Launay (ed.), París, 1991.
- Turchetti, Mario, «Calvin face aux tenants de la concorde (moyenneurs) et aux fauteurs de la tolérance (castellionistes)», en *Calvin et ses contemporains. Actes du Colloque de Paris, 1995*, Olivier Millet (ed.), Ginebra, 1998, pp. 43-56.
- , *Concordia o tolleranza? François Baudoin (1520-1573) e i «Moyenneurs»*, Ginebra, 1984.
- , «Réforme et tolérance, un binôme polysémique», en *Tolérance et Réforme. Éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Nicolas Piqué y Ghislain Waterlot (eds.), París, 1999, pp. 9-29.
- Veit, Patrice, «Le chant, la Réforme et la Bible», en *Le Temps des Réformes et la Bible*, Guy Bédouelle y Bernard Roussel (eds.), París, 1989, pp. 659-681.
- Vénard, Marc, «Réforme, Réformation, Préréforme, Contre-Réforme... Étude de vocabulaire chez les historiens récents de langue française», en *Historio-graphie de la Réforme*, Philippe Joutard (ed.), Neuchâtel, 1977, pp. 352-365.
- Viguié, A., «Les sermons de Calvin sur le Livre de Job», en *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, t. 31, 1882, pp. 466-474, pp. 504-511 y pp. 548-555.
- Vincent, Gilbert, *Exigence éthique et Interprétation dans l'œuvre de Calvin*, Ginebra, 1984.
- Walzer, Michael, *La Révolution des saints. Éthique protestante et radicalisme politique*, París, 1987.
- Wanegffelen, Thierry, *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au xvr<sup>e</sup> siècle*, París, 1997.
- Weber, Max, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme, suivi d'un autre essai*, París, 1964.
- Weerda, Jan, *Holbein und Calvin. Ein Bildfund*, Neukirch, 1955.
- Wencelius, Léon, *L'Esthétique de Calvin*, París, 1937.
- Wendel, François, *Calvin et l'humanisme*, París, 1976.
- , *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, París, 1950.
- Wilcox, Peter, «The "progress of the Kingdom of Christ" in Calvin's Exposition of the prophets», en *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex: Calvin as Protector of the Purer Religion*, Wilhelm H. Neuser y Brian G.

Armstrong (eds.), *Sixteenth-Century Essays and Studies*, n.º 36, Kirksville, 1997, pp. 315-322.

Yardeni, Myriam, «French calvinist political thought, 1534-1715», en *International Calvinism 1541-1715*, Menna Prestwich (ed.), Oxford, 1985, pp. 315-338.



## ÍNDICE TEMÁTICO



- Abel, señor, 225, 234, 269  
 Abraham, 103  
 Absalón, 251-252  
 Acab, 327  
 Academia de Ginebra, 139-140, 228, 320  
 Accurse, 62-63  
 admonición, 263-271, 307, 310-311  
 adulterio, 274-276  
 Agen (Lot-et-Garonne), 332, 334-335  
 Agustín, san, 31, 36, 71, 109, 162, 254  
 Aix-en-Provence (Bouches-du-Rhône), 319-321  
 Albon, Jacques d', mariscal de Saint-André, 342  
 Alciat, André, 63  
 Alcuinus, Joannes [Calvino], 107  
 Alemania, 55, 222, 306, 315  
 Allege, Jehan, 223  
 almanaques, 154  
*Amadís de Gaula*, 220  
 Ameaux, Benoîte, 274  
 Ameaux, Pierre, 225, 230-231  
 amistad, 63, 76-77, 209-210  
 amor, 25-28, 49, 83-90, 144-145, 150, 232  
 Ana, santa, 22  
 anabaptismo, 54, 80-81, 255-256, 272, 289  
 ancianos, 133-134, 324  
 Andelot, François d', 309  
 Anduze (Gard), 319  
 Angers (Maine-et-Loire), 319, 323  
 Angulema (Charente), 77-78  
 angustia, 22-62, 84-88, 153-154, 160  
 Annonay (Ardèche), 334  
 Anselmo, san, 109  
 Anticristo, 39-40, 47, 54  
 Antiguo Testamento, 104, 130, 146-151, 170  
 Antioco, 308  
 antitrinitarismo, 82, 212-213, 226-227  
 Apocalipsis, 153  
 Aristóteles, 31  
 Arneys, Guillaume, 258  
 Arnoullet, Balthasar, 257  
 arrianismo, 119  
 Arthaud, Claude, 274  
 Arvert (Charente-Maritime), 319  
 asamblea de Saint-Germain, 336  
 ascetismo, 196-200  
 asirios, 297  
 astrología judicial, 155-156  
 ateísmo, 263, 288  
 atenienses, 297  
 Aubert, Henri, 241, 245-246  
 Aubigny (Cher), 319  
 Augsburg (Baviera), 219  
 Aunis, 321  
 Auvergne, 233  
 avaricia, 181-182, 293

- Baal, 113  
 Babilonia, 131, 297, 328  
 Bachelart, Antoine, 321  
 Bacnot, Pasquier, 320-321  
 baile, 186, 208, 231-232  
 Bakhtine, Mikhail, 334  
 Ballius, Martinus [Sébastien Castellion], 225-227  
 Barroys, Jehan, 277  
 Barry, Godefroi du, señor de La Renaudie, 210, 309, 329, 340  
 Barthes, Roland, 17  
 Bartholomye, viuda, 275  
 Basilea (Suiza), 77, 101, 114, 117, 121-122, 226, 255, 259, 315  
 Baudichon, Stéphane, 245, 276  
 Baudin, Jehan, 256  
 bautismo, 108, 163-164, 223, 236  
 Bearne, 321  
 Beaudoïn, François, 218, 317  
 Beaulieu (Dordogne?), 272  
 Béda, Noël, 30, 49, 72, 99  
 Bédouelle, Guy, 80  
 beneficio, 60, 160, 197-198  
 Benoit, Jean-Daniel, 347  
 Bérault, François, 139  
 Bergerac (Dordogne), 319  
 Berna (Suiza), 118, 127, 222, 240, 255, 259, 315  
 Bernard, Jacques, 119, 224  
 Bernardo, san, 31  
 Berquin, Louis de, 56  
 Bertet, Pierre, 266  
 Berthelier, François-Daniel, 247-249  
 Berthelier, Philibert, 233-249, 259  
 Bertholet, señor, 276  
 Berthollet, Antoine, 262  
 Betsabé, 281  
 Bèze, Théodore de, 10, 63, 83, 100, 120, 125, 139, 218, 220, 227, 260, 303, 316, 334  
 Bieler, André, 132, 177, 184, 186, 197  
 Blanchier, Michel, 220  
 Blandrata, Georges, 262  
 blasfemia, 135, 229-230, 254, 276  
 Blois (Loir-et-Cher), 319  
 Blum, Claude, 145  
 Bodley, Thomas, 140  
 Bois, Guillaume du, 270-271  
 Bois, Michel du, 279  
 Boisset, Jean, 117  
 Boissier, Claude, 321  
 Bolsec, Jérôme, 255-261  
 Bonna, Philibert, 236-237  
 Bonna, Pierre, 241  
 Bonnivard, François, 229  
 Borbón, Antonio de, rey de Navarra, 309, 317, 333  
 Borbón, Carlos III de, condestable, 54  
 Bordaz, Pernette, 276  
 Bordon, Julien, 276  
 Borromeo, Carlos, 199  
 Bosco, Jehan de, 322  
 Bossey (Ginebra), 279  
 Bouchet, Jehan, 39-40  
 Bourdon, François, 263  
 Bourg, Anne du, 327-328  
 Bourges (Cher), 52, 63, 66, 319  
 Bourgogne, Jacques de, señor de Falais, 101, 218, 255, 307  
 Bourgoing, François, 227, 316  
 Bouwsma, William J., 14, 24, 57, 105, 153, 294, 331  
 Brabante, 101  
 Brasil, 287  
 Bres, Vincent, 220  
 Brès, Guy de, 287  
 Briançon (Hautes-Alpes), 266  
 Briçonnet, Guillaume, obispo de Meaux, 114  
 Brochon, Bernard, 268  
 Bromet, Nycolle, 233



- Brossier, Simon, 320  
 brujería, 261, 266  
 Brun, Pierre, 262  
 Bucero, Martin, 72, 109-110, 121, 125, 129, 298, 306  
 Budé, Guillaume, 63, 66-69, 79, 101-102  
 Budé, Jehan, 210, 212  
 Budé, señora, 101  
 buenas obras, 32, 37, 42, 61, 146, 160  
 Bullinger, Henri, 207, 221-222, 260, 306  
 Burdeos (Gironda), 319  
 Bure, Idelette de, 124, 193, 310  
 burguesía ginebrina, 241-242, 249-250  
  
 cabeza de familia, 202-203  
 Caboche, Jehan, 327  
 Cadier, Jean, 143  
 Caen (Calvados), 319  
 calle de los Canónigos (Ginebra), 130  
 calle Saint-Jacques (París), 308, 327  
 Calvino, Antonio, 210, 275, 302  
 Calvino, Carlos, 28, 65, 80  
 Cantar de los cantares, El, 225  
 Cany, señora de, 194  
 Capiton, Wolfgang, 121  
 caridad, 133, 178-184, 201  
 Carlos IX, rey de Francia, 330  
 Carlos V, emperador, 219, 222, 297, 308  
 Caroli, Pierre, 119  
 cartas de juego, 208  
 caso de los pasquines, 99-100  
 Castellion, Sébastien, 208, 225-227, 260, 311, 317  
 Castres (Tarn), 332  
  
 Catalina de Médicis, reina de Francia, 329, 333, 336  
 Cateau-Cambrésis, tratado de, 322-323  
 catecismo, 108, 117-118, 137, 217, 285  
 Cathelan, Anthoine, 217  
 Causse, Barthélemy, 322  
 Cauvin, Gérard, 21, 28  
 celibato eclesiástico, 200  
 celo, 132, 273  
 cena, 108, 112, 116-117, 164-169, 219, 319  
 Cévennes, 314, 335  
 Chaillou, Antoine, 79  
 Champaña, 321  
 Champereaulx, Aymé, 225  
 Chanorrier, Antoine, 317  
 Chantre, Guillaume, 276  
 Chaponneau, Jehan, 63  
 Charron, Pierre, 273  
 Chartres (Eure-et-Loir), 322  
 Chassanion, Jehan, 319-321  
 Chasteau, André, 239  
 Châtellereault (Vienne), 323  
 Chaunu, Pierre, 21, 37, 39, 53, 65, 110-111, 145, 165, 348  
 Chauvet, Reymond, 227  
 Chenevière, Marc Édouard, 289  
 Chevalier, Antoine, 139  
 Chiffolleau, Jacques, 37, 166  
 Chinon (Indre-et-Loire), 317  
 Chrestien, Florent, 140  
 Cicerón, 55  
 Cipriano, san, 109  
 Clébergue, David de, 263  
 Clément, Pierre, 318  
 Clermont, Louise de, 309  
 Cognac (Charente), 319  
 colegio de Fortet (París), 66, 79  
 colegio de Ginebra, 137-138  
 colegio de la Marche (París), 28

- colegio Montaignu (París), 29-53, 86  
 cólera, 178-179  
 Coligny, Françoise de, 269  
 Coligny, Gaspard de, almirante de Francia, 77, 309, 314-315, 330-331, 333, 342  
 Colladon, Nicolas, 10-11, 76, 80, 83, 107, 120, 134, 213, 221, 238, 254, 260, 316  
 Colombeau, 320  
 Colonia (Westphalia), 101  
 coloquio de Poissy (Yvelines), 309, 316, 334  
 colosenses, 86  
 comentarios, 126, 209, 212-214  
 comercio, 196-200  
 Comparet, François, 242  
 compasión, 181-183  
 conciencia, 95, 175-200, 293  
 concilio de Trento, 218-219, 315  
 Condé, Luis de Borbón, príncipe de, 309, 316, 336-337, 343  
 confesión de Augsburgo, 309, 334  
 confesión de fe, 104-112, 117-118, 139, 213, 217, 278-288, 323-327  
 conjura de Amboisse (Indre-et-Loire), 314, 328, 340  
 Connan, François de, 63  
*Consensus Tigurinus*, 222  
 consistorio, 117, 134-136, 208, 229-238, 263-283, 324  
 Constanza (Baden-Wurtemberg), 222  
 consustanciación, 168  
 conversión, 61, 64-65, 75-78, 83-90, 95, 97  
 Cop, Guillaume, 53  
 Cop, Michel, 225, 227, 316  
 Cop, Nicolas, 73-77, 83  
 Coraud, Antoine/Élie, 118-119  
 Corbigny (Nièvre), 313  
 Cordier, Mathurin, 28-29  
 corintios, 59, 312  
 Coronel, Antonio, 31  
 correspondencia epistolar, 305-315  
 Costé, Guillaume de, 63  
 Cottret, Bernard, 56, 81, 88, 116, 126, 136, 148, 153, 168  
 Creación, 142, 146-147, 152, 181, 184-185  
 crimen, 178-180, 254, 259, 261, 292  
 Croÿ, Antoine de, príncipe de Porcien, 309  
 cuaresma, 265  
 cuerpo humano, 151, 206, 277-276, 305  
 Cugnier, Jehan, 242  
 Daguët, Pierre, 275  
 Dalmacia, 288  
 Danès, Pierre, 66  
 Daniel, François, 63-65, 72, 78  
 Daniel, profeta, 295, 339, 344  
 David, rey de Israel, 14, 43, 49, 86-87, 90-94, 98, 125, 130, 184, 224, 248, 280, 303, 307, 339  
 Davis, Natalie Zemon, 303  
 Delfinado, 335  
 derecho, 62  
 Des Périers, Bonaventure, 218  
 deseo, 186  
 desgracia, 60, 102, 192, 336  
 desigualdad social, 190  
 Desprès, Pierre, 313-314  
*devotio moderna*, 29, 36, 38  
 diáconos, 134, 324  
 Dickens, A. G., 149  
 Dieppe (Seine-Maritime), 319, 323  
 dinero, 181, 185-186, 197-200  
 disciplina, 125, 135-136, 263-283, 324-326  
 divorcio, 163  
 doctores, 134

- Dolen, Pierre, 278  
 Dolet, Étienne, 218  
 Domeny, 236  
 Donzel, Jacques, 272  
 Doumergue, Émile, 76  
 Duchemin, Nicolas, 63, 65, 114, 218  
 duda, 26-27, 32, 46-49, 60-61, 77  
 Dulcis, Pierre, 251  
 Duns Escoto, Juan, 109  
 Dupront, Alfonso, 171  
 Durand de Villegaignon, Nicolas, 287  
 Duval, Jacques, 269-270  
 Dymonet, Mathieu, 305
- Ecclesia, Philippe de, 234  
 eclesiología, 111-112, 131-136  
 edicto de Écouen, 312, 327  
 edicto de Enero, 336  
 edicto de Julio, 332-333  
 edicto de Romorantin, 329  
 Eduardo VI, rey de Inglaterra, 287, 307  
 efesios, 157, 238  
 Egipto, 103, 114, 244  
 El Kenz, David, 193, 304  
 Elwood, Christopher, 332  
 Emyn, Jacques, 264  
 enfermedad, 211  
 Engammare, Max, 97, 341  
 Énoch, Louis, 208, 278  
 Enrique II, rey de Francia, 296, 308, 311-312, 319, 322, 327  
 enseñanza, 136-140  
 Epicuro, 55  
 Erasmo, Didier, 53-54, 56-59, 66-68, 75, 105, 109  
 Erikson, Erik H., 35  
 escatología, 54, 72-73, 151-152  
 esclavismo, 181
- Escocia, 288, 306  
 espada, 248-249, 254-255, 281-294  
 España, 322-323  
 esperanza, 191-194  
 Espeville, Charles d' [Calvino], 113  
 Espíritu Santo, 147-149  
 Espoir, Jehan d', 320  
 Estado, 289-295  
 Este, Hercule d', duque de Ferrara, 113  
 Estienne, François, 220  
 estoicismo, 65-70  
 Estrasburgo (Bas-Rhin), 80, 107, 121, 124-126, 129-130, 139, 222  
 ética, 174-194  
 evangelismo, 55-57, 72-73, 79-80, 145  
 excomuni3n, 117, 237-238, 325  
 exilio, 102-104  
 Ezequías, 193  
 Ezequiel, 212
- Fabri, Christophe, 227  
 Falcat, Pierre, 267  
 familia, 277-278  
 «fara3n», 296  
 Farel, Guillaume, 83, 88, 114-120, 127-129, 210, 222, 225, 238, 259-260, 301, 317  
*fatum*, 67  
 Favre, François, 232-233  
 Favre, Françoise, 231  
 Favre, Gaspard, 231  
 Favre, Jehan, 276  
 fe, 39, 40, 46-49, 107, 143-145, 151, 167-169, 191-194  
 Febvre, Lucien, 155  
 Federico III, el Pío, elector palatino, 287  
 Ferron, Jehan, 234  
 filisteos, 101

- filosofía, 59-60, 109, 171  
 fiscalidad, 292  
 Fontainebleau (Seine-et-Marne), 330  
 fortuna, 159  
 Franberge, 63  
 Frankfurt (Hesse), 126, 222  
 Francia, Renata de, duquesa de Ferrara, 14, 98, 113, 306-307  
 Francisco I, rey de Francia, 43, 56, 67, 72, 99-100, 105, 112, 184, 290, 308, 311  
 Francisco II, rey de Francia, 329, 335, 340  
 fraternidad, 196-199  
 Froment, Antoine, 221, 240  
 Fürstenberg, Guillaume de, 126  
  
 Gacy, Jehan, 39  
 Gallars, Nicolas des, 207, 209, 225, 227, 280, 322  
 Ganoczy, Alexandre, 11, 66, 71, 81, 97, 167-168, 345  
 Garin, Eugenio, 30  
 Garrisson, Janine, 321  
 Gascuña, 321  
 Gaspar, maestro, 320  
 Gentilis, Valentin, 218, 262  
 Georges, 209  
 Gilmont, Jean-François, 76, 81, 95, 104, 107, 212, 217  
 Girard, Jehan, 218, 221  
 Giraud, Yves, 111  
 Girosaz, 265  
 glotonería, 186-187  
 gobierno de la casa, 201-203  
 Goodman, Christopher, 210, 340-341  
 Gouvéa, Antoine de, 218  
 gracia, 31, 48, 75-76, 83-90, 146, 158-160  
 Greney, Philibert, 220, 302  
 Gringore, Pierre, 40  
 Gripalde, Matthieu, 261, 263  
 Gruet, Jacques, 229  
 Guérault, Guillaume, 257  
 guerra, 180, 242-244  
 Guiena, 321, 335  
 Guillermo de Ockham, 109  
 Guisa, Francisco de Lorena, duque de, 329, 340  
  
 Haguenau (Bas-Rhin), 126  
 Hamelin, Philibert, 302, 316  
 Hamilton, James, 321  
 Hangest, Charles de, 28  
 Hangest, Claude de, 69  
 Hauser, Henri, 198  
 Heidelberg (Bade), 287  
 herejía, 227, 253-263  
 «hermano Jehan», 262  
 Hesshus, Tilemann, 218  
 Higman, Francis, 141, 169-170  
 honestidad, 280  
 Höpfl, Harro M., 252  
 Hospital general (Ginebra), 134, 191, 207-208, 278  
 Hotman, François, 218  
 humanismo, 28-29, 53-60, 64, 66-69, 72-73  
 humildad, 87, 135, 144, 178-185, 226  
 Hungría, 288  
 Hus, Jan, 31  
  
 iconoclastia, 115, 314, 332-335  
 idolatría, 41, 169-172, 185, 291  
 iglesia de los Redentores (París), 73-74  
 iglesia de Saint-Médard (París), 335



- Iglesias francesas, 318-326  
 Illyricus, Thomas, 40  
 imagen, 169-173  
 Imbart de La Tour, Pierre, 319  
 imprenta, 220-221, 302-304  
 indecisos, 288, 317, 333  
 infancia, 125, 136-138, 201-203, 220  
 Inglaterra, 287, 306-307, 315  
 inmortalidad del alma, 151  
 integridad, 190  
 intemperancia, 185-186  
*Interim* de Augsburgo, 218-219  
 internacionalismo, 306-315  
 Isabel I, reina de Inglaterra, 288  
 Isaías, profeta, 207, 209, 213, 308  
 Israel, 156, 177, 296-297  
 Issoudun (Indre), 319  
 Italia, 306
- Janvier, 317  
 Jeanne d'Albret, reina de Navarra, 309, 316  
 Jeanneret, Michel, 57-58, 125  
 Jenofonte, 138  
 Jeremías, profeta, 213  
 Jericó, 328  
 Jerusalem, 54, 131  
 Jessé, Jehan-Pierre, 241  
 Job, 14, 17, 34, 43, 48-49, 53, 59, 61, 86, 90, 150, 181, 191, 214, 283, 300-301  
 Johannet, 113  
 Jonás, profeta, 121  
 Jonatán, 339  
 Jonvilliers, Charles de, 212  
 Josafat, rey de Judea, 252  
 Josías, rey de Judea, 308  
 Josué, 14, 63  
 jóvenes, 187, 238, 279  
 Juan Crisóstomo, san, 31, 109
- Juan, apóstol, 153  
 juego, 135, 208, 229, 279  
 Juicio final, 41, 81, 153-154, 159  
 Jung, Marc-René, 111  
 Jussie (república de Ginebra), 138, 267  
 justicia civil, 179, 181-183, 247-249, 254-255, 289, 291-292  
 justicia divina, 41, 87-88, 174-175, 282-284
- Kingdon, Robert M., 322, 343  
 Knox, John, 210, 284, 341
- L'Hospital, Michel de, canceller de Francia, 182, 273, 329, 333, 336  
 La Ferrière, 318  
 La Fontaine, Nicolas de, 237, 259  
 La Forge, Estienne de, 72, 82-83  
 La Mare, Henri de, 119, 224-225  
 La Palle, Claude de, 279  
 La Place, Pierre de, 79-80  
 La Roche, Jehan de, 321  
 La Roche-Chandieu, Antoine de, 317, 320  
 La Roche-Posay, señora de, 307  
 La Rochelle (Charente-Maritime), 319  
 La Vau, 311  
 laberinto, 53  
 lacedemonios, 297  
 Lambert, Jehan, 241  
 Lange, Jehan, 222  
 Lasco, Jean de, 288  
 Lasius, Balthasar, 105  
 Latomus, Barthélemy, 71  
 Lausana (Suiza), 116, 119, 222  
 Laval, Charlotte de, 309  
 Le Croisic (Loire-Atlantique), 319  
 Le Fer, Anne, 275

- Le Franc, Jehanne, 21-24  
 Le Gall, Jean-Marie, 39  
 Le Maçon, François, 318  
 Le Moyne, Robert, 256  
 Le Picart, François, 49-50, 72, 99-100  
 Leclerc, Nicolas, 99  
 Lefèvre d'Étaples, Jacques, 21, 53, 66, 74-75, 80, 104, 114  
 Leith, John H., 176  
 Lempereur, Jacques, 280  
 Léonard, Émile G., 111, 116  
 Lestringant, Frank, 164, 346  
 Levrat, Aymé, 278  
 Levrat, Claude, 278  
 Ley, 27, 36, 150-151, 177, 244  
 leyes positivas, 67, 289-291  
 libertad cristiana, 144-151, 177, 298-299  
 libertinos espirituales, 82, 113, 255, 272, 313  
 libre albedrío, 144  
 Lienhard, Marc, 31, 146  
 Liga de Esmalcalda, 56, 74, 219  
 Lituania, 207  
 lodazal, 44-46, 140-144  
 Lombard, Pierre, 31, 34, 109  
 Londres, 311, 322  
 Lorena, Carlos de Guisa, cardenal de, 329, 340  
 Loudun (Vienne), 313, 317, 319  
 Loyola, Ignacio de, 199  
 Lucanius, Martinus [Calvino], 101  
 Luchet, Antoine, 262  
 Luciano, 55  
 Luis XII, rey de Francia, 306-307  
 lujuria, 208, 225, 274-276, 279-280  
 Lutero, Martín, 16, 28, 35, 37, 39, 45, 52, 58, 64, 74-75, 108, 126, 143, 174, 195, 199, 297, 348  
 Lyon (Ródano), 257, 305-306, 310, 314-315, 319, 396  
 Macar, Jehan, 227, 321-322  
 magia, 266  
 magistrado ginebrino, 115-116, 251-253  
 Magnevin, 278  
 Mailly, Madeleine de, 309  
 Mair, John, 31  
 majestad divina, 9, 142-143, 147-148, 296-298  
 Malet, Nicole, 61, 77, 122  
 Mallard, 265  
 Maquiavelo, N., 331  
 Marburgo (Hesse), 65  
 Marcourt, Antoine, 99-100, 223  
 Marennes (Charente-Maritime), 319, 323  
 Margarita de Navarra, 56, 63, 66, 72, 80, 95, 113, 145, 199, 205, 307  
 María I Tudor, reina de Inglaterra, 340-341  
 María, madre de Cristo, 35, 265, 268  
 Marnix de Saint-Aldegonde, Philippe, 140  
 Marolles, señor de, 307  
 Marot, Clément, 125, 229  
 Marsac, Louis de, 305  
 Marsella (Bouches-du-Rhône), 319  
 Martheville (Oise), 28  
 martirio, 193-194, 304-305  
 Martyr, Pierre, 341  
 Mateo, apóstol, 76  
 matrimonio, 200-201, 224, 275  
 McGrath, Alister E., 52  
 Meaux (Seine-et-Marne), 114, 319  
 medos, 297  
 Megret, Laurent, 225, 233  
 Mélanchton, Philippe, 71, 99, 108, 110  
 Merlin, Jehan Raimond, 315  
 Mermet, Tyvent, 267  
 Mesnard, Pierre, 64, 290, 299

- medida, 185-191  
 Metz (Mosela), 301  
 Meylan, Henri, 83  
 mezcolanza, 81, 131  
 Michel, Jehan, 63, 221  
 Micol, 339  
 Miguel, san, arcángel, 34  
 Millau (Aveyron), 334  
 Millet, Olivier, 69, 71, 93, 97, 126, 133, 135, 144, 168, 177  
 Millon, 233  
 ministros misioneros, 318-322  
 misa, 33, 61-62, 165-166, 271  
 misericordia, 42-43, 103, 143-144  
 moderación, 185-191  
 modernidad, 346  
 modestia, 188  
 Moisés, profeta, 14-15, 36, 103, 205, 244, 247, 250, 291, 296, 311  
 Molard, Hudriot du, 242  
 Monheit, Michael L., 69  
 Monluc, Blaise de, 335  
 Monluc, Jehan de, 236, 329  
 Montargis (Loiret), 319  
 Montauban (Tarn-et-Garonne), 332  
 Montélimar (Drôme), 314  
 Monter, Edward W., 230, 241, 245, 247, 284, 329  
 Montmor, 28  
 Montmorency, Anne de, condestable, 342  
 Montpellier (Hérault), 321, 332, 334-335  
 Moravia, 272  
 Moreau, Pierre-François, 347  
 Morel, François de, 96, 322  
 Morelly, Jehan-Baptiste, 263, 317-318  
 Morin, Jehan, 79  
 Mouri, Nycos, 267  
 Mucius Scévola, 335  
 muerte, 39-40, 46, 94-95, 193-194, 253, 304-305  
 Mühlberg (Sajonia), 311  
 mujer, 186-188  
 Müntzer, Thomas, 199  
 Musculus, Wolfgang, 213  
 música, 186  
 Myconius, Oswald, 112, 306  
 Nabucodonosor, rey de Babilonia, 295  
 Nantes (Loire-Atlantique), 321  
 Naphy, William G., 120, 224, 245, 249  
 naturaleza, 142, 146-147  
 Navetta, Michel, 266  
 Nérac (Lot-et-Garonne), 319  
 Nerga, Jacques, 261  
 Nerón, emperador romano, 67  
 Nettesheim, Heinrich Cornelius Agrippa de, 218  
 Neuchâtel (Suiza), 99-100, 121, 222, 320  
 nicodemismo, 30, 102, 113, 217, 300  
 Nivernais, 313  
 Noirmoutier (Vendée), 320  
 Normandía, 330  
 Normandie, Laurent de, 72, 194, 210, 303  
 Noyon (Oise), 21, 62, 65, 71-72, 80-81, 114  
 Nuevo Testamento, 56, 75, 104, 146-151, 170, 225  
 Nyon (Suiza), 121, 222  
 obediencia civil, 292-300  
 ociosidad, 196, 278  
 odio, 15, 136, 141, 231-232, 270-271

- Oecolampade, Johannes, 65, 117  
 oficio, 195-197  
 Olevanius, Gaspard, 140  
 Olivetan, Robert, 53, 104  
 Olivier, François, canceller de Francia, 329  
 Oloron (Pirineos atlánticos), 114  
 opresión, 295-301, 327  
 oración, 42, 205  
 ordenanzas, 132-136, 224, 279  
 orgullo, 178-179  
 Orleans (Loiret), 52, 62, 71, 81, 317, 319, 323, 343  
 Orléans, Léonor de, duque de Longueville, 309  
 Ory, Mathieu, 258  
 Osiander, Andreas, 297  
 Ourscamps (Oise), 22
- Pablo, apóstol, 14, 34, 53, 75, 86, 116, 134, 175, 187, 201, 226, 238, 288, 292-294, 310, 313  
 paciencia, 185, 190, 243, 298-299  
 Países Bajos, 287, 302, 306  
 Palatinado, 287  
 paradoja, 284  
 París, 28, 54, 66, 71, 81, 314, 318, 322-327  
 Parker, T. H. L., 31, 64, 76, 216  
 Parlamento de París, 56, 107, 327  
 Parthenay, Anne de, 306  
 pastor, 122-124, 133-134, 216-217, 282  
 pecado, 31, 39-40, 52, 58, 77, 85, 141, 171-172, 187, 289, 295  
 Pedro, apóstol, 298  
 Pelloquin, Denis, 305  
 Peney (Ginebra), 261  
 penitencia, 31, 37, 87, 103  
 Périgueux (Dordogne), 320
- Perrin, Ami, 127, 231-234, 237-249, 258  
 persas, 297  
 persecución, 192-193  
 Petavel, 240  
 Petrarca, 57  
 Philippi, Jehan, 321, 335  
 Piamonte, 302, 321  
 Piard, André, 229  
 Picardía, 21, 321  
 Pico de La Mirandola, J., 59  
 Pidoux, Pierre, 303  
 Pillard, Laurent, 55  
 Pinus, 317  
 Pisseleu, Péronne de, 307  
 Platón, 108  
 Platter, Thomas, 105  
 Pluvel, Pierre, 264  
 pobreza, 180, 183  
 Pocquet, Antoine, 218  
 Poitiers (Vienne), 313, 319, 322-323  
 Poitou, 311  
 polémica, 219-221, 333-334  
 Polonia, 288, 305-306  
 Pons, señorita de, 307  
 Pont-L'Évêque (Oise), 21  
 Ponvers, Jehan de, 320  
 Popillon, Antoine, 210  
*potestas*, 52, 68, 109  
 Pré-aux-Clercs (París), 327  
 predestinación, 157-162, 255-256  
 predicación, 211-222  
 Príncipe, 67, 180, 184, 273-301, 335, 338-340  
 profeta, 96-99, 115, 308  
 promesa, 48, 148, 163, 167-168  
 propiedad privada, 186  
 Proteo, 57-58  
 Provenza, 315  
 providencia, 67, 142, 176, 202, 295, 326-329, 341-344



- providencialismo, 120, 127-129, 191-192, 243, 301, 341-344  
 Ptolomeo, 257  
 purgatorio, 37, 81  
  
 Quintiliano, 67  
  
 Rabelais, François, 63, 66, 72-73, 218, 273  
 Raemon, Florimond de, 64, 79  
 Raguenier, Denys, 212  
 Ramus, Pierre, 21  
 Ratisbona (Baviera), 126, 129  
 Raulin, Jean, 39  
 razón, 338-344  
 rebelión, 106, 243, 281-282  
 Reinburg, Virginia, 166  
 Reinhard, Wolfgang, 348  
 reliquias, 173-174  
 Rentigny, señora de, 307  
 resistencia, 297-298, 338-344  
 retórica, 59, 69, 111, 122-124, 138, 212-214, 284  
 revelación, 146-150  
 Raymond, 236  
 Richardet, Hylayre, 264  
 Richardot, Claude, 275  
 Richart, 311  
 Rilliet, Jean, 212  
 Ripa, Jehan de, 268  
 riquezas, 185-187  
 Rohan, Jacqueline de, 309  
 Roma, 47, 51, 60, 63, 78, 81, 113, 280  
 romanos, 297-298  
 Roset, Michel, 241, 274  
 Rouen (Seine-Maritime), 319-320  
 Rouergue, 45  
 Roussel, Bernard, 96, 319  
 Roussel, Gérard, 66, 73, 77, 99, 113-114, 145  
  
 Rouvière, 317  
 Rusia, 207  
  
 sabiduría, 94, 150  
 Saboya, 208  
 Saconay, Gabriel de, 217  
 sacramentarios, 82, 99-101, 168  
 sacramento, 162-169  
 Sadolet, Jacques, 93, 97, 111, 126, 217  
 Saint-Germain-l'Auxerrois (París), 28  
 Saint-Jean-d'Angély (Charente-Maritime), 319, 323  
 Saint-Lô (Manche), 323  
 Saint-Maistre, François, 279  
 Saintes (Charente-Maritime), 319, 323  
 Saintonge, 316, 321  
 salterio, 125-126, 148, 303  
 Samuel, profeta, 292  
 santo temor, 87-92, 188, 342  
 Sardanápalo, 308  
 satanás, 120, 172, 187, 218, 243-244, 253-254, 261, 311  
 Saúl, rey de los israelitas, 292, 339  
 Sauve (Gard), 314, 322  
 Savoex, Pierre, 279  
 Savoys, Pierre, 265  
 Schaffhouse (Suiza), 259  
 Schmidt, Albert-Marie, 30, 76  
 Screech, Michael, 75  
 secretos de Dios, 88-89, 151-156, 158-162, 192-193  
 Seelac, 317  
 Séguenville, François de, señor de Fumel, 335  
 Séguy, Jean, 159  
 Selinger, Suzanne, 22-23  
 Semei, 184, 251  
 Séneca, 30, 66-70

- Sens (Yonne), 319  
 Sept, Balthasar, 235-249  
 Sept, Jehan-Baptiste, 242, 249  
 Servandi, Domp, 138  
 Servet, Miguel, 82, 226-227, 237, 257-261  
 sexualidad, 23, 201, 274-278  
 Seymour, Edward, lord protector, 307-308  
 Seyssel (Ain), 265  
 signo, 162-171  
 Simón Magus, 259  
*simplicitas*, 97, 110  
 sínodo, 317, 322-326  
 Skinner, Quentin, 338  
 soberanía divina, 141-148, 296-298  
*sola fide*, 47-49, 65, 101-102  
*sola scriptura*, 146-151, 170-172  
 Sorbona (París), 34, 73, 82, 104, 302  
 Standonck, Jan, 30  
 Stauffer, Richard, 140, 142, 146  
 Sturm, Jean, 72, 121, 138, 340  
 Suecia, 305  
 sufrimiento, 129, 192-193  
 superstición, 41, 82, 155, 172, 264-277, 300  
 Symond, Jacques, 269  
 Tagault, Jehan, 139  
 Taisan de l'Estoile, Pierre, 62-63  
 Tartas, Jehan, 314, 322, 333  
 tasas de interés, 197-198  
 teatro, 14, 19, 85, 93, 206-221, 238, 279-281, 284-285  
 temor maligno, 40-42, 47-53, 156  
 Tempeste, Jehan, 30  
 templo de la Madeleine (Ginebra), 259  
 templo de Saint-Gervais (Ginebra), 235  
 templo de Saint-Pierre (Ginebra), 235-236, 272  
 teocracia, 252  
 Teresa de Ávila, santa, 199  
 Teyssier, Jane, 266  
 Thélème, abadía de, 55  
 Thierry, Quintin, 218  
 Tillet, Louis du, 77, 96-97, 101, 113  
 Timoteo, 59, 187, 288, 292  
 tiranía, 295-301, 327  
 Tito Livio, 138  
 Tito, 33, 213, 288  
 tolerancia, 227  
 Tomás, santo, apóstol, 40, 109  
 Toulouse (Haute-Garonne), 319  
 Tournai (Bélgica), 287  
 Tours (Indre-et-Loire), 317, 319, 323  
 trabajo, 191, 195-200, 206-221  
 transustanciación, 165-166  
 Trie, Guillaume de, 258  
 triunvirato católico, 342  
 Troeltsch, Ernst, 203  
 Trolliet, Jehan, 224, 256  
 Troyes (Aube), 318-319  
 Turchetti, Mario, 227, 334  
 turcos, 155, 244  
 Ulm (Würtemberg), 128  
 Urías, 281  
 usura, 180, 196-198  
 valdense, 104, 222  
 Valence (Drôme), 236  
 Valla, Laurent, 66  
 Vandel, Pierre, 245, 249  
 Vander, Nycolas, 138  
 Vandoeuvres (Ginebra), 225, 262  
 Varennes, señor de, 210  
 Vassy (Haute-Marne), 336

- Vatable, François, 66  
vehemencia, 98-99, 123, 214-215, 269-271, 312-313  
Veigy (Ginebra), 255  
Venard, Marc, 38, 45  
Venecia, 314  
Verdier, Jérôme du, 317  
vestiduras, 187, 280  
Vico, marqués de, 210  
Vienne (Isère), 257-258  
Villanovanus [Miguel Servet], 257  
Villefranche (Haute-Garonne), 319  
Villeroche, 309  
Vincent, Antoine, 302  
Vincent, Gilbert, 177  
Vingle, Pierre de, 104  
violencia, 97, 123-124, 178-179, 217-218, 247-251, 330-331  
Viret, Pierre, 58, 78, 83, 128, 207, 210, 222, 226, 233, 262, 317  
vocación, 195-200  
Vuillodi, André, 261  
*Vulgata*, 104, 109  
Walzer, Michael, 159, 290, 299, 340  
Wanegffelen, Thierry, 51, 318, 333  
Weber, Max, 140, 157-159, 195  
Wendel, François, 31, 66, 109-110, 142  
Westphal, Joachim, 219  
Wittenberg (Sajonia), 35, 139  
Wolmar, Melchior, 64, 210  
Worms (Hesse), 74, 126, 128  
Wyclif, John, 31  
Zébedée, André, 222, 240  
Zurich (Suiza), 119-120, 128, 222, 255, 259  
Zwinglio, Ulrico, 45, 65, 114, 126, 168





## ÍNDICE



<i>Advertencia</i> .....	7
<i>Ausencias</i> .....	9
I. <b>Infinitas tristezas</b> .....	21
Soledad .....	22
Callejones sin salida .....	36
Dudas .....	46
Diseminación .....	53
Tentación .....	62
I. <b>Una luz oscura</b> .....	71
Sombras .....	71
Conversión .....	83
Verbo .....	90
Exilio .....	95
Confesión .....	104
III. <b>Guerra Santa</b> .....	113
Vocación .....	113
Centinela .....	122
Teatralidad .....	127
Soberanía .....	140
Liberación .....	146
IV. <b>Una nueva humanidad</b> .....	157
Predestinación .....	157
Vínculo .....	162
Mediación .....	169
Conciencia .....	175
Ayuda .....	200
V. <b>Un arco tenso</b> .....	205
Trabajo .....	206

Purgas . . . . .	221
Manipulaciones . . . . .	228
Desarraigos . . . . .	253
Disciplina . . . . .	263
 VI. <b>Divina gloria</b> . . . . .	 287
Necesidad . . . . .	289
Tiranía . . . . .	296
Medios . . . . .	301
Acontecimientos . . . . .	326
Razón . . . . .	338
 <i>Presencia</i> . . . . .	 345
<i>Cronología indicativa</i> . . . . .	351
<i>Bibliografía</i> . . . . .	363
<i>Índice onomástico</i> . . . . .	377



Impreso en el mes de septiembre de 2001  
en A&M GRÀFIC, S. L.  
Polígono Industrial «La Florida»  
08130 Santa Perpètua de Mogoda  
(Barcelona)













Diseño cubierta: GLASSMM y REMOLACHA

[www.ariel.es](http://www.ariel.es)

*Editorial Ariel*

Para conmemorar el 60 aniversario de labor editorial ininterrumpida, ARIEL ofrece una selección de algunos de los mejores títulos de su catálogo.

ARIEL ha encargado el diseño de un alfabeto original, que se reproduce, letra a letra, en cada una de las sobrecubiertas de los 28 títulos seleccionados, para que permanezca como seña de identidad de la editorial y como testimonio de gratitud hacia nuestros lectores y amigos.

*Yo, Calvino* es la biografía de un personaje central contrapuesto –en la misma línea doctrinal– a Martín Lutero.

- Se le ha identificado como un hombre frío y distante, desapasionado, recluso en sus satisfacciones mundanas.
- Por el contrario trató de configurar una humanidad fraterna y solidaria, desde su comunidad ginebrina.
- Hay en Calvino, varias historias, todas apasionantes.

De su vida hasta la conversión y desde ésta hasta la plasmación en su obra, trata este libro. Descubrirlo es apasionante, sobre todo, desde la humildad de considerarse “un fuerte inútil servidor de la Iglesia”.

6  
Aniversario



www.ariel.es

533-AAE-931



533-AAE-931



9 788434 467514